







كتاب أنولوجيا ارسلطاناليس

وهو

القول على الربوبية

الطبعة الاولى

١٣٤٠  
١٩٢١  
١٣٤٠

تصحيح ومعالجة العبد الحقير • سنان باشا سلطان

الشيوخ المعلم في المدرسة الكليّة انبرينيّة فيدرخ دبتريسى

طبع

في مدينة برلين أخروسة

سنة ١٨٨٣ المسيحية

٤٢٣٤

۱۹۶۸	واحد منسیہ
الف ۳	قرن منہ
ع	نقارہ منہ

## الفهرست

المنبر الأول في النفس . . . . .	١
تلام له يشبه رمزا في النفس الكلية . . . . .	٨
المنبر الثاني في ذكر النفس . . . . .	١٤
المنبر الثالث في جوهر النفس . . . . .	٣٣
المنبر الرابع في شرف علم العقل وحسنه . . . . .	٣٤
المنبر الخامس في ذكر البري وأبداعه ما أبدع . ٥٤٦	
المنبر السادس وهو القول في الدواء . . . . .	٩٤
المنبر السابع في النفس الشريفة . . . . .	٧٥
المنبر الثامن في صفة النار . . . . .	٨٥
في انقود والعقل . . . . .	٩٤
المنبر التاسع في النفس المنقطة . . . . .	١١٠
باب في النوادر . . . . .	١١٠
المنبر العاشر في العلة الأولى . . . . .	١٣٩
باب في النوادر . . . . .	١٤٣
في الانسان العقلي والانسان الحسية . . . . .	١٤٥
في العالم العلوي . . . . .	١٤٦
ذكر رؤوس المسائل في كتاب اتولوجيا . . . . .	١٧١

تصحیح ما وقع فی هذا الكتاب من الغلطات

صحیح	غلط	صحیح	غلط
الناطقۃ	الناطة ۱۲ ۹۷	وتحصیلها	وتحصیلها ۱۱ ۳
الشریف	الشریف ۱۵ ۷۰	استغرقتی	استغرقتی ۱۳ ۸
الآثار	الآثار ۳ ۸۰	یتوقمه	یتوقمه ۱۰ ۲۳
تعلمها	تعلمها ۱۱، ۱۰ ۹۹	الشهوانی	الشهوانی ۱۴ ۲۵
حاجتها	حاجتها ۱۴ ۱۰۰	تنجراً	تنجراً ۷ ۲۹
بینها	بینها ۷ ۱۱۲	كل	كل ۸ ۳۳
فانما	فانما ۴ ۱۱۴	وكذا	وكذا ۱۵ ۴۰
الحمولة عليها	الحمولة ۱۷ ۱۲۹	وتميزها	وتميزها ۹ ۴۳
النباتية	النباتية ۵ ۱۴۰	تترقى	تترقى ۱۸ ۴۹
وهو	وهو ۱۹ ۱۴۰	آلات	آلات ۱۹ ۵۳
ام	ام ۱ ۱۴۹	حيزه	حيزه ۴ ۹۷

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله

المبتمر الأول من كتاب أرسطاطاليس الفيلسوف المسمى باليونانية أثولوجيا وهو قول على الربوبية تفسير فرفوريوس الصوري ونقله الى العربية عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصي وأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي رحمه الله،

جدبر كل سلاح لمعرفة الغاية التي هو عائد لها للحاجة اللازمة اليها وقدر المنفعة الواصلة اليه من لزوم مسلك البغية لتدعيم الاساليب الفاصدة الى عين اليقين المزيل للشك عن النفوس عند الافضاء به الى ما طلب منها وأن يلزم طاعة تصرفه ما يذيقه من لذات الترقى في رياضات العلوم السامية الى غاية الشرف التي ترقى النفوس العقلية بالنزوع الطبيعي اليها،

قال الحكيم أول البغية آخر الدرك وأول الدرك آخر البغية فالذي انتهينا اليه وأول الفن الذي تضمنه كتابنا هذا هو أقصى غرضنا وغاية مطلوبنا في غاية ما تقدم من موضوعاتنا ولما كانت غاية كل فحص وطلب انما هو



درك الحق وغاية كل فعل نفاذ العمل فإن استقصاء الفحص والنظر يفيد المعرفة الثابتة بأن جميع الفاعلين الماملين يفعلون بسبب الشوق الطبيعي السرمدي وإن ذلك الشوق والطلب لعلّة ثانية وأنه إذا لم يثبت معنى الغاية التي في المطلوبة عند [٢] الفلاسفة بطل الفحص والنظر وبطلت المعرفة أيضا وببطل الجود والفعل،

وإن قد ثبت في اتفاق افاضل الفلاسفة أن علل العالم القديمة البديية أربعة وفي الهيولى والصورة والعلّة الفاعلة والتمم فقد وجب النظر فيها وفي الاعراض العارضة منها وفيها وإن يُعلم أوائلها وأسبابها والعلات الفواعل فيها وأى العلل منها أحقّ بالتقديم والرئاسة وإن كانت بينها مساواة في بعض انحاء المساواة،

فإنّا قد كنّا فرغنا فيما سلف من الابانة عنها وایضاح عللها في كتابنا الذي بعد الطبیعیّات ورتبنا هذه العلل الترتیب الالاهیّ العقليّ وعلى توالی شرح النفس والطبیعة وفعلها واثبتنا هناك أيضا معنى الغاية المطلوبة بالقوانين المقنعة الاضطرابیة واوضحنا ان ذوات الاوساط لا بدّ لها من غایت وأن البغیة في الغاية وإن معنى الغاية أن يكون غيرها بسببها وإن لا تكون بسبب غيرها فإن اثبات آتیّات المعرفة دلیل على آتیة الغیبة لأن المعرفة في الوقوف عند الغاية إذ لا يجوز قطع ما لا نهیة له بذی الغیة والنهاية فالمیمر في أوائل العلوم مقدّمة نافعة لمن اراد قصد معرفة الشیء المطلوب والتخروج والمهارة برياضات العلوم على من اراد السلوك

في العلوم الطبيعية لأنها معينة على نيل البغية والارتياك المطلوب،  
 إذ قد فرغنا مما جرت العادة بتنظيمه من المقدمات التي هي الاوائل  
 لداعية الى الابانة عما نريد الابانة عنه في كتابنا هذا فلنترك الاطنا  
 في هذا الفن إذ قد اوضحناه في كتاب مطاطا فوسيقى ولنقتصر على ما  
 جرينا هناك ونذكر الآراء غرضنا فيما نريد ايضاحه [٣] في كتابنا هذا  
 لذي هو علم كلى هو موضوع لاستفراغنا جملة فلسفتنا واليه اجرينا غاية  
 ما تضمنته موضوعاتنا لكي يكون ذكر اغراضه داعيا للنظر الى الرغبة فيه  
 بمعينا على ما فهمه فيما تقدم منه فلنقدم من ذلك ذكرًا جامعًا للغرض  
 لذي له قصدنا بكتابنا هذا ونرسم أولًا ما نريد الابانة عنه رسماً مختصراً  
 جيزوا حاصراً حاوياً بجميع ما يتضمن الكتاب ثم نذكر رؤس المسائل التي  
 نريد شرحها وتلخيصها وتحصيله ثم نبدأ فنوضح القول في واحد واحد  
 منها بقول مستقيم مستغني أن شاء الله تعالى،

نغرضنا في هذا الكتاب القول الأول في الربوبية والابانة عنها وأنها هي العلة  
 الأولى وأن الدهر والزمان تحتها وأنها علة العدل ومبدعها بنوع من الابداع  
 وأن القوة النورية تسخ منها على العمل ومنها بتوسط العقل على النفس  
 الكلية الفلكية ومن العقل بتوسط النفس على الطبيعة ومن النفس بتوسط  
 الطبيعة على الاشياء الثلاثة الفاسدة وأن هذا الفعل يكون منه بغير  
 حركة وأن حركة جميع الاشياء منه وبسببه وأن الاشياء يتحرك اليه بنوع  
 الشوق والنزوع، ثم نذكر بعد ذلك العالم العقلي ونصف بهاءه وشرفه وحسنه

ونذكر الصُّورَ الإلهيةَ النقيضةَ الفاصلةَ البهيّةَ التي فيه وأن منه زين الأشياء  
كلّها وحسنها وأن الأشياءَ الحسّيةَ كلّها تتشبه بها ألا أنها للثرة قشورها  
لا يقدر على حكاية الحقّ في وصفها ثم نذكر النفس الكليّة الفلكيّة ونصف  
ايضا كيف يقيص القوّة من العقل عليها وكيف تشبّهها به ونحن نذكر  
حسن الكواكب وزينتها وبها تلك الصور التي في الكواكب ثم نذكر الطليعة  
المنتقلة تحت فلک القمر وكيف تسنح القوّة الفلكيّة عليها وقبولها لتلك  
[٤٦] وتشبّهها بها واطّهارها أثرها في الأشياء الحسّية الهيولانيّة الدائرة ثم  
نذكر حال هذه الانفس الناطقة في هبوطها عن عالمها الاصلّي الى عالم  
الجسمانيّات وصعودها واتحاد العلة في ذلك ونذكر النفس الشريفة الالافيّة  
التي لزمّت الفضائل العقلية ولم تنغمر في الشهوات البدنيّة ونذكر ايضا  
حال الانفس البهيمة والانفس النباتيّة ونفس الارض والنار وغير ذلك،<sup>(١)</sup>

#### ‘في النفس‘

أما بعدُ إذ قد بان وصحّ أن النفس ليست بجرم وانها لا تموت ولا  
تفسد ولا تغنى بل هي باقية دائمة فانا نريد أن نفحص عنها ايضا كيف  
فأرقت العالم العقليّ وأحدت الى هذا العالم الحسّي الجسمانيّ فصارت في

(١) وإما فهرست المسائل فهو موجود في آخر الكتاب

هذا البدن الغليظ السائل الواقع تحت اللون والفساد فنقول ان في جوهر عقلي فقط نو حيوة عقلية لا تقبل شيئا من الآثار فذلك الجوهر ساكن في العالم العقلي ثابت فيه دائم لا يزول عنه ولا يسلك الى موضع آخر لانه لا مكان له يتحرك اليه غير مكانه ولا ينساق الى مكان اخر غير مكانه وكل جوهر عقلي له شوق ما فذلك الجوهر بعد الجوهر الذي هو عقل فقط لا شوق له والا استفاد العقل شوقا ما سلك بذلك الشوق الى مسلك ما ولا يبقى في موضعه الاول لانه يشترق الى الفعل كثيرا والى زين الاشياء التي رآها في العقل كالمرة التي قد اشتملت وجاءها المتخاص بوضع ما في بطنها كذلك العقل [١٢] اذا تصور بصورة الشوق المشتاق اليه الى ان يخرج الى الفعل بما فيه من الصورة ويحرص على ذلك حرصا شديدا ويتمخص فيخرجها الى الفعل لشوقه الى العالم الحسي،

والعقل اذا قبل الشوق سغلا تصورت النفس منه فالنفس اذا انما في عقل تصور بصورة الشوق غير ان النفس ربما اشتاقت شوقا كلييا وربما اشتاقت شوقا جزئيا فاذا اشتاقت شوقا كلييا صورت الصور الكلية فعلا وتديرتها تدبيراً عقلياً كلياً من غير ان يفارق عالمها الكلي واذا اشتاقت الى الاشياء الجزئية التي في صور لصورها الكلية زينتها وزادتها تقاوبا وحسنا واصبحت ما عرض فيها من خطا وتديرتها تدبيراً اعلى وارفع من تدبير علتها القريبة التي في الاجرام السماوية فاذا صارت النفس في الاشياء الجزئية لم تكن محصورة فيها اعني انها لا تكون في الجسم كاتها محصورة فيه بل تكون فيه وخارجة

عنه وربما كانت النفس في جسم وربما كانت خارجة من الجسم وذلك  
 انها لما اشتاقت الى السلوك والى ان تظهر افعيلها تحرّكت من العالم الاول  
 أولا ثم الى العالم الثاني ثم الى العالم الثالث فان العقل لم يفارقها وبه فعلت  
 ما فعلت غير ان النفس وان كانت فعلت ما فعلت فعملتها بالعقل فان  
 العقل لم يبرح مكانه العقليّ العالى الشريف وهو الذى فعل الافعال  
 الشريفة الكريمة العجيبة بتوسط النفس وهو الذى فعل الخيرات في هذا  
 العالم الحسّي وهو الذى زين الاشياء بأن صيّر الاشياء منها دائما ومنها  
 دائرا الا ان ذلك انما كان بتوسط النفس وانما يفعل النفس افعيلها به  
 لان العقل أنيعة دائمة ففعله دائم واما نفس سائر الحيوان فما سلك منها  
 سلوكا [١٣] خطا فانها صارت في اجسام السباع غير انها لا تموت ولا  
 تنفى اضطرارا وان أُلقي في هذا العالم نوع آخر من انواع النفس قائم هو  
 من تلك الطبيعة الحسّية وينبغى للشيء الكائن من الطبيعة الحسّية ان  
 يكون حيا ايضا وان يكون علّة حيوة للشيء الذى صار اليه وكذلك  
 النفس النباتية كلّها حيّة فان الانفس كلّها حيّة انبعثت من بدو واحد  
 الا ان لكل واحد منها حيوة تليو به وتلائمه وكلّها جواهر ليست باجرام  
 ولا تقبل التجزئة فاما نفس الانسان فانها ذات اجراء ثلثة نباتية وحيوانية  
 ونطقية وفي مفارقة البدن عند انتقاصه وتحليله غير ان النفس النطقية  
 الظاهرة التى لم تتدنس ولم تتسخ بوساخ البدن اذا فارقت عالم الحس  
 فانها سترجع الى تلك الجواهر سريعا ولم تلبث

وأما التي قد اتّصلت بالبدن وخصعت له وصارت كأنها بدنيّة لشدة  
 انغماسها في لذات البدن وشهواته فانها اذا فارقت البدن لم تصل الى  
 عالمها الا بتعب شديد حتى تلقى عنها كل وسخ ونس علق لها في  
 البدن ثم في ترجع الى عالمها الذي خرجت منه من غير انها تهلك  
 وتبيد كما ظنّ أناس لانها متعلّقة ببدنها وان بُعدت منه وفادت ولم يمكن  
 ان يهلك آتية من الآتيات لانها آتيت حق لا تدشروا ولا تهلك لما قد  
 قلنا مرارا وأما ما كان ينبغي ان نذكره للذين لا يقبلون الاشياء الا بقياس  
 وبرهان فقد فرغنا من ذكره بكلام موجز على حقه وصدقته وأما الاشياء التي  
 ينبغي ان نذكرها للذين لا يصدّقون بالاشياء الا بمباشرة الحس فنحن  
 ذاكرها وجاعلوها مبدأ قولنا في الشيء الذي قد اتّفق عليه الأولون  
 والآخرين وذلك ان الأولين قد اتّفقوا على ان النفس [١٤] اذا صارت  
 دنسة وانفادت للبدن في شهواتها حلّ عليها غضب من الله فيحرص المرء  
 عند ذلك ان يرجع من افعائه البدنيّة ويبغض شهوات البدن ويبعد  
 بتضرّع لله ويسئله ان يكفر عنه سيّاته ويرضى عنه وقد اتّفق على ذلك  
 افاضل الناس واراداهم واتّفقوا ايضا ان يترحموا على امواتهم والماضين من  
 اسلافهم ويستغفروا لهم ولو لم يوقنوا بدوام النفس وانها لا تموت لما  
 كانت هذه عادتهم ولما صارت كأنها سنة طبيعيّة لازمة مضطّرة وقد ذكرنا  
 ان كثيرا من الانفس التي كانت في هذه الابدان وخرجت منها ومضت  
 الى عالمها لا تزال مغيّثة لمن استغاث لها والدليل على ذلك الهياكل

التي بُنيت لها وُسِّيت باسماءها فاذا اناها المصطرُ اغاثوه ولم يرجعوه  
خائباً فهذا وشبهه يدلُّ على ان النفس التي مصت من هذا العالم الى  
ذلك العالم لم تَمُت ولم تهلك لكنّها حيّة بحيوة باقية لا تبديد ولا تغيّ،

‘كلام له يشبه رمزاً في النفس الكلّية‘

اَلّى ربّما خلوت بنفسى وخلعت بدنى جانباً وصرت كاتى جوهرٍ منجرد بلا  
بدن فاكون داخلاً في ذاتى راجعاً اليها خارجاً من سائر الاشياء فاكون  
العلم والعالم والمعلوم جميعاً فأرى في ذاتى من الحسن والبهاء والصب  
ما ابغى له متعجباً بهتاً فاعلم اَلّى جزؤ من اجزاء العالم الشريف العاضل  
الالهى ذو حيوة فعالة فلما ايفنت بذلك ترقّيت بذاتى من ذلك العلم  
الى العالم الالهى فصرت كاتى موضوع فيها متعلق بها فاكون فوق  
العالم العقلى كلّه فأرى كاتى واقف في ذلك الموقف الشريف الالهى  
فأرى هناك من النور والبهاء [٥] ما لا تقدر اللّسن على صفته ولا تعب  
الاسماع فاذا استغرقتنى ذلك النور والبهاء ولم أقو على احتماله هبطت  
من العقل الى الفكر والرؤية فاذا صرت في عالم الفكرة والرؤية حجت  
الفكرة عتّى ذلك النور والبهاء فابقى متعجباً اَلّى كيف انحدرت من ذلك  
الموضع الشامخ الالهى وصرت في موضع الفكرة بعد ان قويت نفسى على  
تخليف بدنها والرجوع الى ذاتها والترقى الى العالم العقلى ثم الى العالم  
الالهى حتّى صرت في موضع البهاء والنور الذى هو علّة كلّ نور وبهاء ومن

العجب اني كيف رأيت نفسي ممتلئة نورا وهي في البدن كهيئتها وهي  
غير خارجة منه غير اني اطلت الفكرة واجلت الرؤى فصرت كالمبهوت  
وتذكرت عند ذلك ارقليطوس فانه امر بالطلب والبحث عن جوهر النفس  
والحرص على الصعود الى ذلك العالم الشريف الاعلى وقال ان من حرص على  
ذلك وارتقى الى العالم الاعلى جوزى بأحسن الخراء اضطارا فلا ينبغي  
لاحد ان يغتر عن الطلب والحرص في الارتفاع الى ذلك العالم وان تعب  
ونصب فان أمامه الراحة التي لا تعب بعدها ولا نصب وانما اراد بقوله هذا  
تخريصا على طلب الاشياء العقلية لتجدها كما وجد وتذكرها كما أدرك،  
وانما انبادوقليس فقال ان الانفس انما كانت في المكان العلى الشريف  
فلما اخطأت سقطت الى هذا العالم وانما صار هو ايضا الى هذا العالم  
فرارا من سُخط الله تعالى لانه لما انحدر الى هذا العالم صار غيبانا  
للانفس التي قد اختلطت عقولنا فصار كالانسان المجهنون نادى الناس  
بالعلى صوته وامرهم ان يرفضوا هذا العالم وما فيه ويصبروا الى عالمهم  
الاول الاعلى الشريف وامرهم ان يستغفروا الاله عز وجل [٩] لينالوا بذلك  
الراحة والنعمة التي كانوا فيها أولا،

قد وافق هذا الفيلسوف فيثاغورث في نكاته النفس الى ما دعا غير انه  
انما كثر الناس بالامثال والأوابد فأمر بترك هذا العالم ورفضه والرجوع  
الى العالم الاول الحق، وانما افلاطون الشريف الالهي فانه قد وصع  
النفس فقال فيها اشياء كثيرة حسنة وذكرها في مواضع كثيرة



كيف اتحدت النفس فصارت في هذا العالم وأنها سترجع الى عالمها  
الحق الأول فقد احسن في وصفه النفس فانه وصفها بصفات صرنا بها كأننا  
نشاهدنا عيانا ونحن ذاكرون قول هذا الفيلسوف غير انه ينبغي لنا  
ان نعلم أولا بان الفيلسوف اذا وصف النفس فانه لا يصفها بصفة واحدة  
في كل موضع من المواضع التي ذكرها فيها لانه لو وصفها ولم يصفها إلا بصفة  
واحدة لكان السامع اذا سمع وصفه لا علم رأى الفيلسوف وانما اختلف  
صفاته في النفس لانه لم يستعمل المحس بصفات النفس ولا رفض المحس  
في جميع المواضع ونم فازدري باتصال النفس بالجسد لان النفس انما  
هي في البدن كأنها محصورة كظيمة جدا لا نعلق بها ثم قال ان البدن  
لنفس انما هو كالمغار وقد وافقه على ذلك انبادقليس غير انه يسمى  
البدن الصدى وانما عني انبادقليس بالصدى هذا العالم بأسره ثم قال  
افلاطون ان اطلاق النفس من وثاقها انما هو خروجها من مغار هذا  
العالم والترقى الى عالمها العقلي وقال افلاطون في كتابه الذي يدعى  
فانرس ان علّة هيوط النفس الى هذا العالم انما هو سقوط ريشها  
فانه ارتاشت ارتفعت الى عالمها الأول وقال في بعض كتبه ان علل هيوط  
النفس الى هذا العالم شتى وذلك ان منها ما يهبط لخطئة اخطأها او  
انها تهبط الى هذا العالم لتعاقب وتجاوز على خطاياها، ومنها ما  
هبط لعلّة أخرى غير انه اختصر قوله بانه نم هيوط النفس وسكنائها  
في هذه الاجسام وانما ذكر هذا [iv] في كتابه الذي يدعى طيمائوس ثم

ذكر افلاطون هذا العالم ومدحه فقال انه جوهر شريف سعيد وان النفس  
انما صارت في هذا العالم من فعل البارى الخير فان البارى لما خلق هذا  
العالم ارسل اليه النفس وحبرها فيه ليكون هذا العالم حيا ذا عقل لانه  
لم يكن من الواجب اذا كان هذا العالم عظيما متقنا في غاية الاتقان  
ان يكون غير ذى عقل ولم يكن ممكنا ان يكون العالم ذا عقل وليست  
له نفس فلهذه العلة ارسل البارى النفس الى هذا العالم وامكنها فيه ثم  
ارسل انفسنا فسكنت في ابداننا ليكون هذا العالم تاما كاملا ولئلا  
يكون دون العالم العقلى في التمام والكمال لانه كان ينبغي ان يكون  
في العالم المحسنى من اجناس الحيوان ما في العالم العقلى فقد نقدر ان  
نستفيد من هذا الفيلسوف امورا شريفة في الفحص عن النفس التى  
نحن فيها وعن النفس الكلية حتى نعرف ما هي ولأى علة احدثت الى  
هذا العالم اعنى البدن واتصلت به وان نعلم ما طبيعة هذا العالم وأى  
شئ هي وفي أى موضع تسكن منه وهل احدثت النفس اليه واتصلت به  
طوعا او كرها او بنوع آخر من الانواع

ونستفيد منه علما آخر اشرف من علم النفس وهوان نعلم هل البارى  
تعالى خلق الاشياء بصواب ام لم يكن ذلك منه بصواب وهل كان  
جميعه يبين النفس ويبين هذا العالم ويبين ابداننا بصواب ام بغير صواب  
فانه قد اختلف الاولون في ذلك واكثروا فيه القول فنريد ان نبدأ نخبّر  
عن رأى هذا المرء الفاضل الشريف في هذه الاشياء التى ذكرناها فنقول

إِنَّ افلاطون الشريف لما رأى جُلَّ الفلاسفة قد اخطؤوا في وصفهم  
 الآتِيَّاتِ ولذلك انهم لما ارادوا معرفة الآتِيَّاتِ الخفِيَّةِ طلبوها في هذا العالم  
 الحسِّيِّ وذلك انهم رفضوا الاشياء العقلِيَّةِ واقبلوا على الحسِّيِّ وحده  
 فارادوا ان ينالوا بالحس جميع الاشياء الدائِرة والدائِمة الباقية [١٨] فلما  
 رآهم قد ضلُّوا عن الطريق الذي يُوَدِّيهم الى الحق والرشد واستولى  
 عليهم الحس رزى لهم في ذلك وتقصّل عليهم وارشدهم الى الطريق الذي  
 يُوَدِّيهم الى حقائق الاشياء ففرق بين الحس والعقل وبين طبيعة الآتِيَّاتِ  
 وبين الاشياء المحسوسة وصيّر الآتِيَّاتِ الخفِيَّةَ دائِمةً لا تزول عن حالها  
 وصيّر الاشياء الحسِّيَّةَ دائِرةً واقعة تحت الكون والفساد فلما فرغ من هذا  
 التمييز بدأ وقال ان علّة الآتِيَّاتِ الخفِيَّةِ اننى لا اجرام لها والاشياء  
 الحسِّيَّةَ ذوات الاجرام واحده وفي الآتِيَّةِ الاولى الحق ونعنى بذلك البارئ  
 الخالق عز اسمه ثم قال ان البارئ الاول الذي هو علّة الآتِيَّاتِ العقلِيَّةِ  
 الدائِمة والآتِيَّاتِ الحسِّيَّةِ الدائِرة وهو الخير المحض والخير لا يليق  
 بشيء من الاشياء الا به وكل ما كان في العالم الاعلى والعالم الاسفل  
 من خير فليس ذلك من طباعها ولا من طباع الآتِيَّاتِ العقلِيَّةِ ولا من  
 طباع الآتِيَّاتِ الحسِّيَّةِ الدائِرة لكنّها من تلك الطبيعة العاليية وكل  
 طبيعة عقلِيَّة وحسِّيَّة منها بادئة فان الخير انما ينبعث من البارئ في  
 العالمين لانه مبدع الاشياء ومنه ينبعث الحيوة والانفس الى هذا العالم  
 وانما يتمسك هذا العالم بتلك الحيوة والانفس التي صارت من العلو

في هذا العالم وفي التي تزيين هذا العالم لكيلا يتفرق ويفسد ثم قال ان هذا العالم مركب من هيولى وصورة وانما صور الهيولى طبيعة في اشرف وافضل من الهيولى وفي النفس العقلية وانما صارت النفس تصوير في الهيولى بما فيها من قوة العقل الشريف وانما صار العقل مقويًا للنفس على تصوير الهيولى من قبل الآتية الاولى التي هي علّة سائر الآتيات العقلية النفسانية والهيولانية وسائر الاشياء الطبيعية وانما صارت الاشياء المحسّية حسنة بهيئة من اجل الفاعل الاول غير ان ذلك الفعل [١٩] انما هو بتوسط العقل والنفس ثم قال ان الآتية الاولى المحقّ في التي تقيص على العقل الحيوة اولا ثم على النفس ثم على الاشياء الطبيعية وهو البارى الذى هو خير محض

وما احسن وما اصوب ما وصف الفيلسوف البارى تعالى ان قال انه خالف العقل والنفس والطبيعة وسائر الاشياء كلها غير انه لا ينبغي لسامع قول الفيلسوف ان ينظر فيتوهم عليه انه قال ان البارى تعالى انما خلق الخلق في زمان فانه وان توهم ذلك عليه من لفظه وكلامه فانه انما لفظ بذلك ارادة ان يتبع عادة الاولين فانه انما اضطرّ الاولون الى ذكر زمان في بدء الخلق لانهم ارادوا وصف كون الاشياء فاضطروا الى ان يدخلوا الزمان في وصفهم الكون وفي وصفهم الخليفة التي لم تكن في زمان البتة وانما اضطرّ الاولون الى ذكر الزمان عند وصفهم الخليفة ليميزوا بين العلل الاولى العالية وبين العلل التوالت السفلية وذلك ان المراد اذا اراد

ان يبين عن العلة ويعرفها اضطرّ الى ذكر الزمان لانه لا بدّ للعلّة من عن  
 يكون قبل معلولها فيتوقّم المتوقّم ان الغبليّة في الزمان وان كلّ فاعل  
 يفعل فعلة في زمان وليس ذلك كذلك اعني انه ليس كلّ فاعل يفعل  
 فعلة في زمان ولا كلّ علة قبل معلولها بزمان فان اردت ان تعلم هل هذا  
 المفعول زمنيّ او لا فانظر الى الفاعل فان كان تحت الزمان فالمفعول تحت  
 الزمان لا محالة وان كانت العلة زمنيّة كان المعلول زمنيّا ايضا فالفاعل  
 والعلّة يدلّان على طبيعة المفعول والمعلول ان كانت تحت الزمان وان  
 لم تكن تحته

، كمل الميّم الأوّل والمحمد لله ربّ العالمين والسلام على عباده الصالحين

### ، الميّم الثاني من كتاب انولوجيا

أوّل مسائل المقالة الثانية من كتاب انولوجيا ان سأل سائل فقال ان  
 النفس اذا رجعت الى العالم العقليّ وصارت مع تلك الجواهر العقليّة فما  
 الذي تقول وما الذي تذكر قلنا ان النفس اذا صارت في ذلك المكان  
 العقليّ انما تقول وتري وتفعل ما يليق بذلك العالم الشريف ألا انه لا  
 يكون هناك شيء يضطرّها ان تفعل وتقول لانها انما تري الاشياء التي

هناك عيانا فلا يحتاج الى ان تقول ولا الى ان تفعل لانه فعلها لا يليق  
بذلك العالم بل انما يليق بهذا العالم

فان قال قائل ائتذكر ما كانت فيه من هذا العالم السفلي قلنا انها لا  
تذكر شيئا مما تغتورت فيه ههنا ولا تتفوه بشيء مما نطقت به ههنا ولا  
بما تفلسفت والدليل على ان ذلك كذلك كونها في هذا العالم فانها  
متى كانت نقيصة صافية لا ترمى الى ان تنظر الى هذا العالم ولا الى  
سواه مما هو فيه ولا تذكر ما رأت فيما سلف لئلا تلعى بصرها الى العالم  
الاعلى دائما واليه تنظر دائما وآياه تطلب وتذكر وكل فعل تفعله وكل  
معرفة تعرفها فانها تصيف ذلك اليوم اليه وكل علم تعلمه في ذلك العالم  
الشريف لا ينعلم منها فتحتاج ان تذكره اخيرا بل هو في عملها مردود  
دائم لا يحتاج الى ان تذكره لانه بين يديها دائم لا ينعلم وانما ينعلم  
منها كل علم علمته في هذا العالم فتحتاج الى ان تذكره لئلا لا تحصر  
على ضبطه ولا تريد ان تراه دائما وانما لا تحصر على ضبطه لانه علم  
مستحيل واقع على جوهر مستحيل وليس من شأن النفس ضبط الشيء  
المستحيل وامساكه وليس في العالم الاعلى جوهر مستحيل ولا علم  
مستحيل واذا كانت الاشياء هناك ظاهرة بينة ثابتة دائمة وعلى حال  
واحدة لم يكن للنفس حاجة الى ذكر سواه بل ترى الاشياء دائما على ما  
وصفناه ونقول ان كل علم كائن في العالم الاعلى الواقع تحت الدهر لا  
يكون بزمان لان الاشياء التي في ذلك العالم كُوتت بغير [٣١] زمان

فلذلك صارت النفس لا تكون بزمان ولذلك صارت النفس تعلم الاشياء  
التي كانت تتفكر فيها ههنا ايضا بغير زمان ولا محتاج ان تذكرها لانها  
كالشيء المحاضر عندها فالاشياء العلوية والسفلية حاضرة عند النفس  
لا تغيب عنها اذا كانت في العالم الاعلى والحجة في ذلك الاشياء المعلومه  
فانها لا تخرج من شيء الى شيء هناك ولا تنقلب من حال الى حال ولا  
تقبل القسمة من الاجناس الى الصور اعني من الانواع الى الاشخاص ولا  
من الصور الى الاجناس والليات صلدا فاذا لم يكن الاشياء المعلومه في  
العالم الاعلى على هذه الصفة كانت كلها حاضرة ولا حاجة للنفس الى  
ذكرها لانها تراها عيانا،

فان قال قائل انا نجيز لكم هذه الصفة في الفعل وذلك ان الاشياء كلها  
فيه بالفعل معا ولذلك لا يحتاج الى ان يذكر شيئا منها لانها عنده وفيه  
ولا نجيز ذلك في النفس لان الاشياء كلها ليست في النفس بالفعل معا  
بل الشيء بعد الشيء فاذا كانت النفس بهذه الصفة فهي محتاجة  
الى الذكر كانت في هذا العالم ام في العالم الاعلى قلنا وما الذي يمنع  
النفس اذا كانت في العالم الاعلى من ان تعلم الشيء المعلوم دفعة  
واحدة واحدا كان المعلوم او كثيرا لا يمنعها شيء عن ذلك البتة لانها  
مبسوطة ذات علم مبسوط تعلم الشيء الواحد مبسوطا كان او مرتبا  
دفعة واحدة مثل البصر فانه يرى الوجه كله دفعة واحدة والوجه  
مركب من اجزاء كثيرة والبصر يدركه وهو واحد غير كثير كذلك النفس

إذا رأت شيئاً مرتّباً كثيراً الاجزاء علمته كلّ دفعة واحدة معا لا جزءاً بعد جزء وإنما تعلم الشيء المرتّب دفعة واحدة معا لأنها تعلمه بلا زمان وإنما تعلم الشيء المرتّب دفعة بلا زمان لأنها فوق الزمان وإنما صار الفرق الزمان لأنها علّة للزمان

فإن قال قائل وما عنيتم أن تقولوا إذا أخذت النفس في قسمة الاشياء وشرحها أفليس أمّا تنقسم الشيء بعد الشيء وتعلم أن له أولاً وآخرًا وإذا علمته ذلك [١٣] لم تعلمه دفعة واحدة قلنا إن النفس إذا أرادت أن تنقسم الشيء أو تشرحه فأمّا تفعل ذلك في العقل لا في الوجود فإذا كانت القسمة في العقل لم تكن هناك منفردة بل تكون هناك أشدّ منها توحداً إذا كانت في الوجود والحواس لأن العقل يقسم الشيء بغير زمان ولم يكن للشيء المبسوط أول ولا آخر بل هو أولٌ ثمّ له لأن أوله يدرك آخره لأنه ليس بين أول القسمة وآخرها زمانٌ بتوسط الأول والآخر منها

فإن قال قائل أفليس قد علمت النفس إذا قسمت الشيء أن منه ما هو أولٌ ومنه ما هو آخرٌ قلنا بلى غير أنّها لا تعلمه بنوع زمان بل أمّا تعلمه بنوع شرح وترتيب والدليل على ذلك البصر إذا رأى شجرةً رآها من أصلها إلى فرعها دفعة واحدة يعلم أصلها قبل أن يعلم فرعها بنوع ترتيب وشرح لا بنوع زمان لأن البصر أمّا رأى أصل الشجرة وفرعها وما بينهما دفعة واحدة فالبصر يعرف أول الشجرة وآخرها بالترتيب لا بالزمان على ما قلنا



فان كان البصر يعلم ذلك فبالحرى ان يكون العقل يعلم اكد الشيء  
 وآخره بالترتيب لا بالزمان والشيء الذى يعلم اوله وآخره بالترتيب لا  
 بالزمان يعرف ذلك كله دفعة معا،

فان قال قائل ان كانت النفس تعلم الشيء الواحد المبسوط والمرتب  
 الكثير العُشور دفعة واحدة فكيف صارت ذات قوى كثيرة وصار بعضها  
 أولا وبعضها آخرًا قلنا ان قوة النفس واحدة مبسطة وأما يتكثر قواها  
 في غيرها لا في ذاتها والدليل على ان قواها واحدة مبسطة فعلها فانه  
 واحد ايضا فالنفس وان كانت تفعل افعيلاً كثيرة لكنها اما تفعلها  
 كلها معا واما يتكثر افعيلها وتتفرق في الاشياء الى تقبل فعلها فانهما  
 لما كانت جسمانية متحركة لم تقوَ ان تقبل افعيل النفس كلها  
 معا لكنها قبلتها قبولا متحركا فكثره الافاعيل اذن في الاشياء لا في النفس،

ونقول ان العقل واقف على حال واحدة [١٣٣] لا ينتقل من شئ الى شئ،  
 ولا حاجة له بالرجوع الى ذاته في علم الشيء بل هو قائم ثابت الذات  
 على حالة وفعله فان الشيء الذى يريد علمه يكون كانه هبولى له وذلك  
 انه يتصور بصورة المعلوم والمنظور اليه فذا تصور العقل بصورة المعلوم  
 والمنظور اليه صار مثله بالفعل واذ صار العقل مثلاً المعلوم بالفعل نأين  
 هو ما هو بالقوة لا بالفعل واما يكون العقل هو ما هو بالقوة اذا لم يلق  
 بصره على الشيء الذى يريد علمه فانه حينئذ يكون هو ما هو بالفعل،

فان قال قائل ان العقل اذا لم يرد علم الشيء ولم يلق بصره على شيء

فلا محالة أنه فارغ خالٍ عن كل شيء وهذا محال لأن من شأن العقل أن يعقل دائماً وإن كان يعقل دائماً فإنه لا محالة يلقى بصره على الأشياء دائماً فلا يكون هو ما هو بالفعل أبداً وهذا قبيح جداً قلنا العقل هو الأشياء كلها كما قلنا مراراً فلذا العقل ذاته فقد عقل الأشياء كلها فإن كان هذا هكذا قلنا إن العقل إذا رأى ذاته فقد رأى الأشياء كلها فيكون هو ما هو بالفعل لأنه إنما يلقى بصره على ذاته لا على غيره فيكون أحاط بجميع الأشياء التي دونه فإذا ألقى بصره على الأشياء كان محاطاً بها وكان هو ما هو بالقوة لا بالفعل كما قلنا أيضاً،

فإن قال قائل إن ألقى العقل بصره مرة على ذاته ومرة على الأشياء وكان هذا فعلة فلا محالة أن الله مستحيل فقد قلنا فيما سلف إن العقل لا يسحق بشيء من أنواع الاستحالة البتة قلنا هو وإن كان يلقى بصره على ذاته مرة وعلى الأشياء مرة فإنه إنما يفعل ذلك في أماكن مختلفة وذلك أنه إذا كان العقل في عالمه العقلي لم يلق بصره على شيء من الأشياء التي دونه إلا على ذاته فقط وإذا كان في غير عالمه أي في العالم المحسوس فإنه يلقى بصره مرة على الأشياء ومرة على ذاته فقط، وإنما صار ذلك كحال البدن الذي صار فيه بتوسط النفس فإذا كان مشوباً بالبدن جداً ألقى بصره على الأشياء وإذا تخلص قليلاً ألقى بصره على ذاته فقط فالعقل لا يسحق ولا يميل من حال إلى حال إلا بالجهة [١٢٤] التي قلنا،

وأما النفس فإنها تستحيل إذا أرادت علم الأشياء وذلك أنها تلقى بصرها على الأشياء كلها لحركتها المائلة وإنما صارت النفس كذلك لأنها موضوعة في أفق العالم العقلي وإنما صارت لها حركة مائلة لأنها إذا أرادت علم شيء ألقت بصرها إليه ثم رجعت إلى ذاتها وإنما صارت ذات حركة لأنها إنما تتحرك على شيء ساكن ثابت لا يتحرك وهو العقل فلما صار العقل ثابتاً قائماً لا يتحرك وكانت النفس غير ثابتة لم يكن بد من أن يكون النفس متحركةً وألا لكانت النفس والعقل شيئاً واحداً وهكذا يكون سائر الأشياء وذلك لأن الشيء إذا كان محمولاً على شيء ساكن كان المحمول متحركاً وألا لكان الحامل والمحمول شيئاً واحداً وهذا محالٌ غير أنه ينبغي أن يعلم أن النفس إذا كانت في العالم العقلي كانت حركتها إلى الاستواء أكثر منها إلى الميل وإذا كانت في العالم السفلي كانت حركتها إلى الميل أكثر منها إلى الاستواء،

فإن قال قائل أن العقل يتحرك أيضاً غير أن يتحرك منه وإليه فإن كان لا محالة يتحرك فلا محالة أن يستحيل قلنا أنه لا يتحرك العقل إلا إذا أراد علم علته وفي العلة الأولى فأنه هو يتحرك غير أنه وإن يتحرك فإما يتحرك حركةً مستويةً، فإن لم يكن واحداً فقال أن العقل يتحرك أيضاً عند نيابة الأشياء وذلك أنه يلقي بصره على الأشياء واللقاء حركةً قلنا أن العقل وإن تحرك فإما أن يكون منه إليه وإما أن يتحرك منه إلى الأشياء فإلى الحركتين تحرك فحركته مستويةً غايةً في الاستواء لا

ميلٌ فيها والحركة المستوية التي في غلبة الاستواء تكاد أن تكون شبه السكون وهذه الحركة ليست استحالةً لأنها لا تجرح من ذاتها ولا تزيع عن حالها وإن كان هذا هكذا وكان العقل يتحرك بهذه الحركة فانه غيرٌ مستحيل وهو ثابتٌ قائم ساكن كما قلنا ايضاً وإنما صار العقل اذالقى [٢٥] بصره على ذاته وعلى الاشياء لا يتحرك لأن فيه جميع الاشياء والاشياء وهو شيء واحد كما قلنا مراراً

وأما النفس فانها اذا كانت في العالم العقلي لم تستحيل ايضاً لأنها تكون هناك صافية نقية لا يشوبها شيء من الاشياء الجسمانية فتعلم الاشياء التي دونها علماً حقاً وذلك أن النفس اذا كانت في العالم العقلي فانها تتحد بالعقل وليس بينها وبين العقل شيء متوسط البتة وكذلك اذا خرجت النفس من هذا العالم وصارت في ذلك العالم الاعلى سلكت الى العقل والتزمتها فاذا التزمتها توحدت به من غير أن يهلك ذاتها بل تكون أبين وأصفى وأزكى لأنها في والعقل يكونان شيئاً واحداً أو اثنين كنوع ونوع فاذا كانت النفس على هذه الحالة لم تقبل الاستحالة بوجه من الوجوه بل تكون غير مستحيلة في علمها وذلك انها تعلم ذاتها وتعلم انها قد علمت ذاتها بعلم واحد ليس بينهما فصل وإنما صارت كذلك لأنها تصير في العقل والمعقول وإنما صارت كذلك لشدة اتصالها بالعقل وتوحيدها به حتى كاتها وهو شيء واحد فان فارقت النفس العقل وأبت أن تتصل به وأرّ يكون في وهو واحداً اشتاقت الى أن

تتفرد بنفسها وان يكون في والعقل اثنتين لا واحدا ثم اطلعت على  
هذا العالم والفت بصورها على سىء من الاشياء دون العقل فاستغلت  
الذكر في وصارت ذات ذكر فان ذكرت الاشياء التي هناك لم تنحط  
الى ههنا وان ذكرت هذا العالم السفلى انحطت من ذلك العالم الشريف  
غير انها اما ان تنحط الى الاجرام السماوية فتبقى هناك فانها لا  
تذكر الا تلك الاجرام السماوية فقط وتشبهت بها وكذلك اذا انحطت  
الى العالم الارضى تشبهت به ولم تذكر غيره وذلك ان النفس اذا ذكرت  
شيئا من الاشياء تشبهت بذلك الشيء الذي ذكرته لا ان التذكر اما  
ان يكون التعقل واما ان يكون التوهم والتوهم ليس له ذات ثابت قائم  
على حال واحدة لكنها تكون [٣١] على حال الاشياء التي تراها ارضية  
كانت ام سماوية الا انها على نحو ما ترى من الاشياء الارضى والسماوى  
فعلى قدر ذلك نستحيل فتصير مثله واما صار التوهم يتشبه بالاشياء  
الارضية والسماوية لانها كلها فيه غير انها فيه بنوع فان لا بنوع اول  
فلذلك لا يقدر على ان يتشبه بالاشياء السماوية والارضية تشبها تاما  
لانه اما صار التوهم لا يفوق على ان يتشبه بصور الاشياء تشبها تاما لانه  
متوسط موضع بين العقل والحس فيميل اليهما جميعا ولا يحفظ  
احدهما دون الآخر حفظا يقينا ولا يخلص لاحدهما دون الآخر ففد  
بان ان النفس اذا ذكرت شيئا واحدا من الاشياء تشبهت به وصارت  
مثله شريفا كان ذلك الشيء ام دنيا

فربيد الآن ان نرجع الى ما كنا فيه فنقول ان النفس اذا كانت في العالم الاعلى اشتاقت الى الخير المحض الاول واما ياتيها الخير الاول بتوسط العقل بلى هو الذي ياتيها وذلك ان الخير المحض الاول لا يحيط به نى؟ ولا تحجبه سى؟ ولا يمنع مانع من ان يسلك حيث شاء فلذا اراد النفس اتاها ولم يمنع مانع من ذلك جرمائيا كان او روحانيا وذلك انه ربما سلك ذلك الخير الاول الى الشىء الاخر بتوسط ما يليه، فان لم يشتق النفس الى الخير الاول واطلعت الى العالم السفلى واشتاقت الى بعض ما فيه فانها تكون في ذلك الشىء على قدر ذكرها اليه او توقفها له فالفلس اما تكون ذات ذكر اذا اشتاقت الى هذا العالم لانها لا تشتاق اليه حتى يتوقمه وقد قلنا ان الوهم هو الذكر،

فان قال قائل ان كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل ان تدركه فلا محالة انها تتوقمه ايضا بعد خروجها منه وورودها الى العالم الاعلى فان كانت تتوقمه فانها لا محالة تذكره وقد قلتم انها اذا كانت في العالم العقلى لا تذكر شيئا من هذا العالم البتة قلنا ان النفس وان كانت تتوهم هذا العالم [٢٧] قبل ان تصير فيه لكنها تتوقمه بوجه عقلى وهذا الفعل اما هو جهل لا معرفة غير ان ذلك الجهل اشرف من كل معرفة وذلك ان العقل يجهل ما فوقه بجهل هو اشرف من العلم فان ذكرت الاشياء التى هناك لم تنحط الى ههنا لان ذكر تلك الاشياء الشريفة يمنعها من ان تنحدر الى ههنا فان ذكرت العالم السفلى انحطت من العالم الشريف الا ان

ذلك يكون بجهة وجهته وذلك ان العقل يجهل ما فوقه من علته وفي  
العلّة الاولى القصوى ولا يعرفها معرفة تامة لانه لو عرفها معرفة تامة للار  
هو فوقها وعلته لها ومن المحال ان يكون الشيء فوق علته وعلته لعلته  
وذلك ان يكون المعلول علته لعلته والعلّة معلولة لمعلولها وهذا فبيح جدا  
والعقل يجهل ما تحته من الاشياء كما قلنا قبل لانه لا يحتاج الى معرفتها  
لانه فيها وهو علتها وجهل العقل ليس عدم المعرفة بل هو المعرفة القصوى  
وذلك انه يعرف الاشياء لا كمعرفة الاشياء انفسها بل فوق ذلك وافضل  
واعلى لانه علتها فمعرفة الاشياء بانفسها عند العقل جهل لانها ليست  
معرفة صحيحة ولا تامة فلذلك قلنا ان العقل يجهل الاشياء التي تحته  
نعني بذلك انه يعرف الاشياء التي تحته معرفة تامة لا كمعرفتها بانفسها  
ولا حاجة الى معرفتها لانه علته فيها وفي معلولاته كلها فاذا كانت فيه لم  
يحتاج الى معرفتها وكذلك النفس تجهل معلولاتها بالنوع الذي نرثاه انما  
ولا تحتاج الى معرفة شيء من الاشياء الا الى معرفة العقل والعلّة الاولى  
لانها فوقها فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان النفس اذا فارقت هذا  
العالم وصارت في العالم الاعلى العقلي لم تتذكر شيئا مما علمته ولا سيما  
اذا كان العلم الذي اكتسبته دغيا بل تخرص على رفض جميع [٢٨]  
الاشياء التي نالت في هذا العالم ولا اضطرت الى ان تكون هناك ايضا  
تقبل الآثار التي كانت تقبلها ههنا وهذا فبيح جدا ان تكون النفس  
تقبل آثار هذه العالم وفي العالم الاعلى لانها ان قبلت تلك الآثار فاتها

تقبلها في وهما واذا توهمتها تشبهت بها لما قلنا أنفاً والنفس لا تشبه  
 بشيء من آثار هذا العالم اذا كانت في العالم الاعلى العقلى لانها يلزمها  
 من ذلك ان تدون في في العالم الاعلى مثلها اذا كانت في العالم السفلى  
 وهذا قبيح جداً ضد بان وصح كيفية النفس وحالها عند ورودها  
 العالم العقلى ورجوعها اليه وانها لا تحتاج الى ذكر الاشياء الحسية  
 الدائرة الدخية وبان ايضا بالاراء المكنعة والمقليس الشافية حال العقل  
 وكيف يذكر ويتوهم وهل يحتاج الى الوجود والمعرفة والاشياء المعروفة المتوهم  
 على مبلغ قوتنا واستطاعتنا بقول مستقصى

فريد الان ان نذكر العلة التي بها وقعت الاسامى المختلفة على النفس  
 ولزمها ما يلزم الشيء المنجزى المنقسم بالذات فينبغي ان يعلم هل  
 يتجزأ النفس ام لا تتجزأ فان كانت تتجزأ فهل تتجزأ بذاتها ام بعرض  
 وكذلك اذا كانت لا تتجزأ فبذاتها لا تتجزأ ام بعرض فنقول ان النفس  
 تتجزأ بعرض وذلك انها اذا كانت في الجسم قبلت التجزئة بتجزؤ  
 الجسم كقولك ان الجزء المتعكر هو غير الجزء المبهيم وجزوها الشهواني  
 غير الجزؤ الغضبى واما نعى بالجزء منها جزء الجسم الذى يكون فيه  
 قوة النفس المفكرة والجزء الذى فيه قوة الشهوة والجزء الذى يكون فيه  
 قوة الغضب فالنفس اما تقبل التجزئة بعرض لا بذاتها اى يتجزؤ الجسم  
 الذى في فيه فاما في بعينها فلا تقبل التجزئة البتة فاذا قلنا ان النفس  
 تقبل التجزئة فاما نقول ذلك بقول مضاف عرضى لانها اما تكون متجزئة



[٢٩] اذا هي صارت في الاجسام وذلك انا اذا رأينا طبيعة الاجسام تحتاج الى النفس لتكون حية والجسم يحتاج الى النفس لتكون منبثة في جميع اجزائه قلنا ان النفس متجزئة وانما نعى انها في كل جزء من اجزاء الجسم لانها تتجزأ تجزؤ الجسم والدليل على ان ذلك كذلك اعضاء البدن وذلك ان كذا عضو من اعضاء البدن انما يكون حاسا دائما اذا كانت قوة النفس فيه فاذا كانت قوة النفس الحسية في جميع الاعضاء ذوات الحس قبل لتلك القوة انها تتجزأ بتجزؤ الاعضاء الى في فيب وقوة النفس وان كانت منبثة في جميع الاعضاء لئلا في كل عضو ثمة كاملة وليست متجزئة بتجزؤ الاعضاء وانما تتجزأ بتجزؤ الاعضاء كما وصفنا وبيينا مرارا

فان قال فاعلم ان النفس لا تتجزأ في حاسة اللمس فقط وانما في سائر الحواس فانها تتجزأ قلنا ان النفس تتجزأ في حاسة اللمس وفي سائر الحواس لانها ابدان والنفس في الابدان فالنفس اذا تتجزأ بتجزؤ الحساسات كلها اضطرارا على النوع الذي ذكرناها انما غير انها اقل تجزؤا في اللمس منها في سائر الحساسات وكذلك قوة النفس النامية وقوتها الشهوانية الكائنة في البليد والقوة الى في القلب وفي الغضبية اقل تجزؤا وهذه القوة ليست مثل قوى الحساسات للنفس على نوع اخر وذلك ان قوى الحساسات في اجزاء بعد هذه القوة فلذلك صارت اشد تجزؤا وانما قوة النباتية والنامية والشهوانية اقل تجزؤا والدليل على ذلك انها لا تفعل

افاعيلها آلات البدن لأن الآلة تمنعها من أن تفعل افعالها في جميع البدن وتحول بينه وبين ذلك فقد بارى إذا أن قوة النفس القابلة للتجزئة غير قوتها التي لا تغلب التجزئة وهذه القوى لا تمتزج فتكون واحدة بل نل واحدة من هذه القوى ثابتة على حالها من غير أن تفكر بعضها في بعض، ففوة النفس [٣٠] على صريين احدهما يتجزأ بتجزؤ الجسم مثل القوة النامية والقوة التي في شيرانية فانهما منبثتان في سائر الجسم من النبات والقوى المتجزئة بتجزؤ الجسم يجمعها قوة اخرى ابغى وارفح منها واعلى فقد يمكن انن أن يكون قوة النفس المتجزئة بتجزؤ الجسم غير متجزئة بالقوة التي فوقها التي لا تتجزأ والتي في اقوى القوى المتجزئة مثل الحساس فانها قوة من قوى النفس تتجزأ بتجزؤ الآلات الجسمانية وكلها يجمعها قوة واحدة في اقوى الحواس وفي ترد عليها بتوسط الحساس وهي قوة لا تتجزأ لانها لا تفعل فعلها بآلة لشدة روحانيته ولذلك صارت الحساس كلها ينتهي اليها فتعرف الاشياء التي يردى اليها الحساس وتميزها معا من غير أن تفعل او تغلب آثار الاشياء المحسوسة فلذلك صارت هذه القوى تعرف الاشياء المحسوسة وتميزها معا في دفعة واحدة، وينبغي أن تعلم هل لهذه القوى الى ذكرنا ولسائر قوى النفس موضع معلوم من مواضع البدن تكون فيه او ليس لها مواضع البتة فنقول ان لكل قوة من النفس موضعا معلوما يكون فيه لا انها تحتاج الى المواضع لثباتها وقوامها لانها تحتاج اليه لظهور فعلها

من ذلك المكان المتهيئ لقبول ذلك الفعل والنفس في التي صيرت ذلك العضو متهيئاً لقبول فعلها لانها انما تهيب العضو بالهيئة التي تريد ان تظهر فعلها منه فاذا هيأت النفس العضو على الهيئة الملائمة لقبول قوتها وتظهر قوتها من ذلك العضو وانما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف هيأت الاعضاء وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مرتبة منها بل هي مبسطة ذات قوة تعطى الابدان القوى اعطاء دائما وذلك انها فيهم بنوع بسيط لا بنوع تركيب فلما صارت النفس تعطي الابدان القوى تنسب اليها تلك القوى لانها علّة [٣١] لها وصفات المعلول اخرى ان تنسب الى العلّة منها الى المعلول لا سيما اذا كانت شريفة تليق بالعلّة اكثر مما تليق بالمعلول

ونرجع الى ما كنا فيه فنقول انه ان لم يكن كل قوة من قوى النفس في مكان معلوم من اماكن البدن وكانت كلها في غير مكان لم يكن بينها وبين ان تكون داخل البدن او خارجا منه فرق البتة فيكون البدن المحرك الحاش لا تغيير له وهذا قبيح ويعرض من هذا ايضا اننا لا نعلم كيف يكون اعمال النفس الكائنة بالآلات الجسدية اذا صارت قوى النفس ليست في مكان فان قال قائل ان بعض قوى النفس في مكان اى لها اعضاء معلومة يظهر منها وبعضها ليس في مكان قلنا ان كان ذلك كذلك لم يكن النفس كما قلنا لكن يكون بعضها فيها وبعضها ليس فيها وهذا قبيح جدا ونقول بقول مستقصى انه ليس جزء من اجزاء

النفس في مكان البتة كانت النفس داخلية في البدن او خارجة منه وذلك ان المكان محيطة بالشيء الذي فيه ويحصره وانما يحيط المكان بشيء جسماني ودل على ان يحصره المكان ويحيط به فهو جسم والنفس ليست بجسم ولا فواها بجسم فليست ان في مكان لان المكان لا يحيط بالشيء الذي لا جسم له ولا يحصره وانما قلنا ان قوى النفس في اماكن معلومة من البدن نريد بذلك ان كل قوة من قوى النفس يظهر فعلها من بعض الاعضاء للبدن الا ان تلك القوة في ذلك العضو لا كالجرم في مكان لانها فيه بانها يظهر فعلها منه وهيئة الجرم في المكان على غير الهيئة التي تكون للنفس في البدن وذلك ان الكلد من الجرم لا يكون في المكان الذي يكون فيه الجزو فلما النفس فكُلها حيث جزؤها والنفس تحيط بالمكان والمكان لا يحيط بها لانها علّة له والمعلول لا يحيط بالعلّة بل العلة تحيط بالمعلول ونقول انه ليست النفس في البدن كما يكون الشيء في الطرف فانها لو كانت كذلك لكان البدن غير ذي نفس [١٣٦] وذلك انه لو كان البدن محيطا بالنفس كاحاطة الطرف بما فيه لزم من ذلك ان يكون النفس مما يسلك الى البدن قليلا قليلا كسلوك الماء الى الطرف ولكن بعض النفس يصمحل كما يصمحل بعض الماء الذي يشقه الطرف وهذا قبيح جدا وليست النفس في البدن كالجرم في المكان على ما قلنا آنفا وذلك ان المكان الحق المحض ليس هو مجرم بل هو لا جرم فان كان المكان لا جرم

والنفس ليست بجرم فلا حاجة للنفس الى المكان والمكان هو هي لان  
الكُلّ اوسع من الجزء وهو محيط به وحاصره له،

فان قال قائل لا بد من ان نقول ان النفس في البدن كالشيء في المدين  
قلنا ان المكان هو صيغة الجرم الخارجة العُصوى وان كانت النفس في  
المكان فانها تكون في تلك الصيغة فقط فيبقى سائر البدن ليست  
النفس فيه وهذا ايضا قبيح جدا وقد يعرض من قول القائل ان النفس  
في البدن كالشيء في المكان اشياء آخر فبيحة ومحالة اولها ان المدين  
يجرك الشيء الذي فيه لا الشيء في المكان هو الذي يجرك المكان به  
فلو كانت النفس في البدن كالشيء في المكان لكان البدن علّة حرة  
النفس وليس ذلك كذلك بل النفس هي علّة حركة البدن والشيء ذو  
المكان اذا رفع المكان ارتفع الشيء ايضا ولم يثبت البتة فلوان النفس  
في البدن كالشيء في المكان لكان اذا ما رفع الجسم وفسد ارتفعت  
النفس وفسدت ولم تثبت وليست النفس كذلك بل اذا رفع البدن  
وفسد كانت النفس اشدّ ثبانا واطهر منها اذا كانت في البدن،

وان قال قائل ان المكان انما بعد ما وليست بالصيغة الخارجة العُصوى  
فالنفس في البدن كانهما في بعد ما قلنا ان كان المكان بعدا ما فبحر  
ان لا يكون النفس في البدن كالشيء في المكان وذلك ان البعد  
انما هو الفراغ والبدن ليس هو بفراغ بل الشيء الذي فيه البدن هو  
الفراغ فيكون النفس اذا في الشيء الفراغ الذي فيه البدن لا في

البدن بعينه وهذا قبيح جدا وليست النفس ابصا في البدن [٣٣٣]  
 بالشئء المحمول وذلك ان الشئء المحمول انما هو اثر من آثار الحامل  
 مثل اللون والشكل فانهما اثرا الجرم الحامل لهما والآثار لا تفارق حواملها  
 الا بعسد حواملها والنفس تفارق البدن من غير ان تفسد او تتحلل  
 بتحلل البدن وليست النفس في البدن كالجُزء في اللّ لأن النفس  
 ليست بجزء البدن،

فان قال قائل ان النفس جزء للحى كله فهو في البدن كالجُزء في اللّ  
 قلنا انه لا بد ان يكون النفس في البدن اذا صارت فيه كالجُزء في  
 اللّ اما مثل ما يدون الشراب في ظرف الشراب واما ظرف الشراب  
 بعينه وقد قلنا انها ليست في البدن مثل ما يكون الشراب في  
 الظرف وبينا كيف لا يمكن ذلك وليست مثل ظرف الشراب بعينه لان  
 الشئء لا يكون موصوفا لنفسه فليس النفس اذا في البدن كالجُزء من  
 اللّ وليست ابصا في البدن نالّ في الاجزاء فانه قبيح جدا ان  
 تقول ان النفس هي اللّ والبدن اجزأؤها، وليست النفس مثل صورة  
 في الهيولى وذلك ان الصورة غير مفارقة للهيولى الا بفساد وليست النفس  
 في البدن كذلك بل هي مفارقة البدن بعير فساد والهيولى ابصا قبل  
 الصورة وليس البدن قبل النفس وذلك ان النفس هي التي تجعل  
 الصورة في الهيولى اذ هي التي تصوّر في الهيولى وهي التي تجسم  
 الهيولى فان كانت النفس هي التي تصوّر الهيولى وهي التي تجسمها فلا

محالة أنها ليست في البدن بالصورة في الهيولى لأن العلة لا تكون في  
المعلول كالشيء المحمول وألا لكانت العلة اثراً للمعلول وهذا قبيح  
جداً لأن المعلول هو الاثر والعلة هي المؤثرة والعلة في المعلول بالفاعل  
المؤثر والمعلول في العلة كالمفعول المتأثر فقد بان وصح أن النفس في  
البدن ليست على شيء من الأنواع الذي ذكرنا وبيننا بحاجج مقنعة  
مستقصاة

‘ثم الميمر الثاني من كتاب أثولوجيا‘

### الميمر الثالث من كتاب أثولوجيا

إن قد بينّا على ما وجب تقديمه من القول على العقل [٣٣٦] والنفس  
الكليّة والنفس الناطقة والنفس البهيبيّة والنفس النامية والضبيعة  
ونظمنا القول فيه نظماً طبيعياً على توالى مجرى الطبيعة فنقول الآن على  
ايضاح ماهيّة جوهر النفس ونبدأ بذكر مقالة الجرميّين الذين ظنوا  
بحسارتهم أن النفس اتلاف اتغاي الجرم واتحاد اجزائه وكشف عن  
نحوص حجتهم في ذلك ويظهر قبح ما يجرى اليه مذهبهم فانهم  
نعلوا قوى الجواهر الروحانيّة الى الاجرام وتروا الانفس والجواهر الروحانيّة  
معزاة من كلّ قوة

فنقول أنّ افاعيل الاجرام انما تكون بقوى ليست بجرمانيّة وهذه القوى تفعل الافاعيل العجيبة والدليل على ذلك ما نحن قائلون ان شاء الله تعالى ان لكل جرم كميةً وبنيةً والكمية غير الكيفية وليس يمكن ان يكون جرم ما بغير كمية وقد افر بذلك الجرميون فان لم يمكن ان يكون جرم ما بلا كمية فلا محالة ان الكيفية ليست بجرم وبيف يمكن ان يدون الكيفية جرماً وليست بواقعة تحت الكمية ان كان كل جرم واقعا تحت الكمية والكيفية ليست بجرم وان لم يكن الكيفية جرماً فقد بطل قولهم أنّ الاشياء اجرام، ونقول ايضاً كما قلنا أنّ لكل جرم وكل جنة اذا جُرئت او اختلف منها قدر ما لم تبف على حالها الاولى من العظم والكمية وتبقى الكيفيات على حالتها الاولى من غير ان ينتقص منه شيء لأن الكيفية في جز الجرم تبيّتها في الجرم كحلالة العسل فان الحلاوة الى في الرطل من العسل هي الحلاوة التي في نصف رطل بعينها لا تنتقص حلاوة العسل بنقصان كميته وليست كمية رطل من العسل كالكمية التي في نصف رطل منه فان كانت الحلاوة لا تنتقص بنقصان جرم العسل فليست الحلاوة بجرم وكذلك يكون سائر الكيفيات كلها،

ونقول انه لو كانت القوى اجراماً لكانت القوى الشديدة ذات جثث [٣٥] عظام ولكدت القوى الضعاف ذات جثث لطاف فاما الآن فانه ربما رأيناها على خلاف هذه الصفة وذلك انه ربما كانت الجثة لطيفة



وكانت القوة شديدة، فان كان هذا هكذا قلنا انه لا ينبغي لنا ان  
نضيف القوة الى عظم الجثة بل الى سىء آخر لا جثة له ولا عظم. ونعوا  
ان كانت هيولى الاجرام كلها واحدة وكانت جرما ما بزعمهم فانما صارت  
تفعل افعيلاً مختلفة بالكيفيات التى فيها فانهم لم يعلموا ان الاشياء  
الى صارت فى الهيولى اما فى كلمات فواعل ليست هيولانيات ولا  
جرمانيات، فان قالوا ان الحى اذا ما برد دمه وانفشت الريح الغريزية  
التى فيه هلك ولم يبق فان كانت النفس جوهرًا غير جوهر الدم والريح  
وسائر الاخلاط التى فى البدن قد عديمها البدن لما مات الحى اذا  
كانت النفس غير هذه الاختلاط قلنا ان الاشياء التى تقيم الحى ليست  
هى الاخلاط البدنية فقط لكن هى اشياء آخر غيرها ايضا فقد يحتاج  
الحى اليها فى قيامه وثباته وانما هذه الانبياء بمنزلة الهيولى للبدن بخذها  
النفس وتهبثها على صورة البدن لان البدن سيال فلو لا ان النفس تمتد  
جوهراً البدن بهذه الاخلاط لما ثبت الحى كثير سىء، فاذا فنت هذه  
العناصر ولم نجد النفس عنصراً تمتد به البدن فعند ذلك يهلك الحى  
ويفسد والاخلاط اما فى علة هيولانية للحى والنفس علة فاعلة، والدليل  
على ذلك انا نجد بعض الحيوان لا دم له وبعضه لا ريح له غريزية ولا  
يمكن ان يكون حياً من الحيوان غير لى نفس البتة فليست النفس  
انن بجم، ونقول ان كانت النفس جرماً فلا بد لها من ان تنفذ فى  
سائر البدن وتمتزج به كما تمزج الاجرام اذا اتصل بعضها ببعض وانما

يحتاج النفس أن تنفذ في جميع البدن لينبيل الاعضاء كلها من قوتها فان كانت النفس ممتزجة بالبدن كما تمزج بعض الاجرام ببعض لم يكن النفس نفسا [٣٣] بالفعل وذلك ان الاجرام اذا امتزج بعضها ببعض واختلطت لم يبق واحد منهما على حاله الاول بالفعل لكنهما يكون في الشئ بالقوة فلذلك النفس اذا امتزجت بالبدن لم تكن نفسا بالفعل بل انما تكون بالقوة فقط فتكون قد اهلكت ذاتها كما تهلك المحلولة اذا امتزجت بالمرارة فن لار هذا عكذا وكان الجرم اذا امتزج بالجرم لم يبق واحد منهما على حاله فكذلك النفس اذا امتزجت بالبدن فاذا لم تبق على حالها الاولى لم تكن نفسا

ونقول ان الجرم اذا امتزج بجرم اخر احتاج الى مكان اعظم من مكانه الاول لا ينكر ذلك احد ولا يدفعه والنفس اذا صارت الى البدن لن يحتاج البدن الى مكان اعظم من مكانه الاول وكذلك اذا فارقت النفس البدن لم يأخذ البدن مكانا اقل من مكانه الاول ولا ينكر ذلك احد ولا يدفعه ونقول ايضا اذا صار الجرم في الجرم وامتزجا كبرت جثتها وعظمت والنفس اذا صارت في البدن لم يكبر جثة البدن بل هو احرى ان يجتمع بعضه الى بعض ويقل والدليل على ذلك ان النفس اذا فارقت البدن انتفخ وعظم غير انه عظيم فاسد فليست النفس اذا بجرم ونقول ان الجرم اذا امتزج بالجرم فانه لا ينفذ بالجرم كله لانه لا يقطع جميع اجزائه الجرم والنفس يقطع التفصيل الى ما لا نهاية له فان حجوا وقالوا ان الفضاءات

كلّها جسمانيّة ذواتٌ جُثَّتْ سألناهم ولّما كيف تنال النفس الفضائل  
وسائر الاشياء المعقولة بانّها دائمة لا تبديد ولا تغنى او بانّها واقعة تحت  
الكون والفساد فان قالوا ان النفس انما تنال الفضائل لانّها دائمة لا  
تبديد كانوا قد اقرّوا بما ححدوا في ذلك وان قالوا ان النفس تنال الفضائل  
بانّها واقعة تحت الكون والفساد قلنا فمن المكوّن لها ومن اى العناصر  
تكوّنها وسألناهم [٣٧] عن المكوّن ايضا اذ انتم هوام واقع تحت الكون  
والفساد وهكذا الى ما لا نهاية له فان قالوا انه دائم لا يفسد فقد جاروا  
عن قولهم بان الاشياء كلّها اجرامٌ

فنقول ان كانت الفضائل دائمة لا تفسد كالصور المساحية فلا محالة  
انّها ليست بأجرام فان لم تكن اجراما لم يكن ما فيها والعالم بها جرما  
اضطارا فنقول ان كان الجرميون انما صيروا النفس في حيّز الاجرام لانهم  
رأوا الاجرام تفعل وتؤثر آثارا مختلفة وذلك انها تستسخن وتبرد وتيبس  
وترطب فظنوا ان النفس جرم ايضا لانّها تفعل افعيل مختلفة وتؤثر آثارا  
عجيبة فليبتعلموا انهم جهلوا كيف يفعل الاجرام وبأى القوى تفعل وانها  
انما تفعل بالقوى التى فيها التى ليست بجرميّة وان لجوا وقانوا بل انما  
يفعل الاجرام افعيلها بأنفسها لا بشىء آخر فيها غيرها قلنا انا وان  
جرمنا لكم ذلك فانا لا نجعل هذه الافاعيل من حيّز النفس اعنى  
التسخين والتبريد وما اشبه ذلك بل من حيّز النفس المعرفة والفكرة  
والعلم والشوق والانتعهد والتدبير والحكم فلهذه القوى واشبهها جوهر

غير جوهر الاجسام فاما الجرميون فانهم نقلوا قوى الجواهر الروحانية الى الاجرام وتوحدوا الجواهر الروحانية خلّوا معرّة من دلّ قوّة فان كان هذا هكذا وكان الجرم ينفذ في الجرم كلفه فانه ينفذ في الاجزاء ولا يتناهي وهذا باطل لانه لا يمكن ان يكون الاجزاء غير متناهية بالفعل فان لم يكن ذلك فانّ الجرم لا ينفذ في الجرم بلّ والنفس تنفذ في البدن كلفه وفي جميع اجزائه لا تحتاج في نفاذها في الجرم الى ان تقطع الاجزاء كلّها فطع جزئيا بل تعنّعا فطعا نلّيا اى تحيط بجميع اجزاء الجرم لانها علّة للجرم والعلّة اكبر من المعلول ولنّ تحتاج الى ان تقطع معلولها بنوع المعلول بل بنوع اخر اعلى [٣٨] واشرف

فان قالوا ان الروح الغريزيّ الطبيعى لما صار في الاسطقس الباردة وبقي في البرد لطّف وصار نعسا قلنا انّ هذا محالّ قبيح جدّا وذلك انّ كثيرا من الحيوان تغلب عليه الاسطقس الحارّ وله مع ذلك نفس من غير ان يدون قد صارت في خواص البرودة وان قالوا انّ الطبيعة قبل النفس وانما يكون النفس من قبل اتصال الطباع الخارجة منها قلنا انه يعرض في قولكم هذا امرٌ قبيح جدّا عند نوى الالباب وذلك انكم ان جعلتم الطبيعة قبل النفس وعلّة لها لزمكم في ذلك ان تجعلوا النفس قبل العقل وعلّة له وان تجعلوا العقل بعد الطبيعة وهذا قبيح جدّا وذلك انكم جعلوا الافضل دون الاثنى والاعم بعد الاخص وهذا محالّ غير ممكن بل العقل قبل الاشياء المبتدعة كلّها ثمّ النفس ثمّ الطبيعة وكلّما سلك

سفلا كان الشيء أدنى واخص وكُلّما سلك علواً كان الشيء اقصد وأعم  
وان تجوا وقالوا إنّ العقل بعد النفس والنفس بعد الطبيعة لزم من قولهم  
ان يكون الله تبارك وتعالى بعد العقل واقعا تحت الكون والفساد عليه  
بعرض وذلك محال لأنه ان امكن ان يكون هذا الترتيب حقا امكن  
ان يكون لا نفس ولا عقل ولا الة وهذا محال قبيح جداً، وأما نحن  
فنقول ان الله عز وجل علّة للعقل والعقل علّة للنفس والنفس علّة للطبيعة  
والطبيعة علّة للاكوان كلّها الجزئية غير أنه وان كانت الاشياء بعنوب  
علّة لبعض فإن الله تعالى علّة لجميعها كلّها غير أنه علّة لبعضها بغير  
توسط وهو الذي جعل العلّة كما قلنا فيما سلف والدليل على ذلك ما  
نحن ناكرون ان شاء الله تعالى،

ان الشيء بالقوة لا يكون شيّا بالفعل الا ان يكون بالفعل سيء آخر  
يُخرجه الى الفعل والا لم يخرج من القوة الى الفعل لان القوة لا تعدر عن  
ان تصير الى الفعل من ذاتها لانه اذا لم يكن شيء بالفعل فابن يلقي القوة  
بصرها وأنّ تالي فاما الشيء الكائن بالفعل [٣٦] فانه اذا اراد ان يخرج شيّا  
من القوة الى الفعل فانه انما ينظر الى نفسه لا الى خارج فيخرج تلك  
القوة الى الفعل ويبقى حو دائماً على حالة واحدة لانه لا حاجة به الى ان  
يصير الى سيء آخر ان هو ما هو بالفعل واذا اراد ان يخرج الشيء من  
القوة الى الفعل لم يحتاج الى ان ينظر من ذاته الى خارج بل انما ينظر الى  
ذاته فيخرج الشيء من القوة الى الفعل فان كان هذا فكذا قلنا ان

الشيء الكائن بالفعل هو افضل من الشيء الكائن بالقوة واعم والطبيعة الدائمة بالفعل غير طبيعة الاجرام لانه هو ما هو بالفعل دائما فالعقل والنفس قبل الطبيعة غير انه ينبغي ان يعلم ان النفس وان كانت هي ما هي بالفعل فانها معلولة من العقل لا تعمل ما تخرج الى الفعل والعقل وان كان هو ما هو بالفعل فانه معلول من العلة الاولى لانه انما هو يفيض على النفس صورة بالقوة التي صارت فيه من العلة الاولى وهي الاتية الاولى غير انه وان كانت النفس في الهيولى تفعل والعقل يفعل في النفس وانما يفعل النفس في الهيولى الصورة ويفعل العقل في النفس الصورة ايضا

فاما الباري عز وجل فانه يحدث اتيات الاشياء وصورها غير انه يحدث بعض الصور بغير توسط وبعضها بتوسط وانما يحدث اتيات الاشياء وصورها لانه هو الشيء الكائن بالفعل حقا بل هو الفعل المحض فاذا فعل فانما ينظر الى ذاته فيفعل فعله دفعة واحدة واما العقل فانه وان كان العقل هو ما هو بالفعل فانه لما كان من فوهة سي<sup>2</sup> اخر فالتد قوة ذلك الشيء ومن اجل ذلك يحرص على ان يتشبه بالعمل الاول الذي هو فعل محض فاذا اراد فعلا فانما ينظر الى ما هو فوقه فيفعل فعله غاية في النقاوة وكذلك النفس فان كانت هي ما هي بالفعل فانها لما صار العقل فوقها نالها سي<sup>2</sup> من قوته فاذا فعلت فانما ننظر الى العقل فتفعل ما تفعل فاما الفاعل الاول هو فعل محض فانه يفعل فعله وهو [٢٠] ينظر الى ذاته لا الى خارج منه لانه ليس خارجا منه سي<sup>2</sup> اخر هو اعلى منه ولا ادنى فقد بان اذا وصح

أنَّ العقل قبل النفس وأنَّ النفس قبل الطبيعة وأنَّ الطبيعة قبل الاشياء، الواقعة تحت اللون والفساد وأنَّ الفاعل الأوَّل قبل الاشياء كلها وأنَّه مبدع ومتنمِّع معاً ليس يبين ابداعه الشيء وانتمائه فرق ولا فصل البتَّة وإنَّ كان هذا هكذا رجعنا وقلنا انَّ كان النفس في ما هي بالفعل لا بالقوَّة فلا يمكن ان تكون مرَّة بالفعل ومرَّة بالقوَّة والجزم قد يكون مرَّة جوماً بالقوَّة ومرَّة جوماً بالفعل فليست النفس اذا برز غريزتي ولا بجزم البتَّة،

فقد بان وصحَّ بما ذكرنا أنَّ النفس ليست بجزم وقد ذكر اناس من الاولين واحتجوا بحجج غير هذه الحجج غير انا نكتفي بما ذكرنا ووجهنا أنَّ النفس ليست بجزم فنقول انَّ كانت النفس طبيعة غير ضبيعة الاجرام فينبغي لنا ان نفحص عن هذه الطبيعة ونعلم ما هي اثرات في ائتلاف الجرم فان اصحاب فيثاغورس وصفوا النفس فقالوا انب ائتلاف الاجرام كالاتلاف الدائن في اوتار العود وذلك ان لوتار العود اذا امتدَّت قبل ائترارها وهو الاتلاف وانما عنوا بذلك انَّ الاوتار اذا امتدَّت فر صرب بها الصارب حدد فيها ائتلاف لم يكن فيها والاوتار غير معدودة وكذا الانسان اذا امتزجت اخلاطه واتحدت حدث من امتزاجها مزاج خاص وذلك الامتزاج الخاص هو يحيي البدن والنفس انما هي اثر لذلك المزاج وهذا القول شنيع فقد ائترنا الرَّد على قائله حاجج قويَّة معنعة شافية ونحن مثبتون ذلك في المستأنف ان شاء الله تعالى وقائلون انَّ النفس

في قبل الائتلاف وذلك ان النفس في التي ابدعت الائتلاف في البدن وفي العيمة عليه وفي التي تقمع البدن وتمتعه في ان يفعل كثيرا من افعاليل البدنية الحسية واما الائتلاف [٤١] فانه لا يفعل شيئا ولا يأمر ولا ينهى والنفس جوهر والائتلاف ليس بجوهر بل عرض يعرض من امتزاج الاجرام، واذا كان الائتلاف حسنا متعنا فانما يعرض منه الصحة فقط من غير ان يعرض منه حس أو وهم أو فخر أو علم البتة، وايضا ان كان الائتلاف انما يعرض من ائتلاف الاجرام وكان ائتلاف نفسا وكان مزاج كل عضو من اعضاء البدن غير مزاج صاحبه ألفت في البدن انفسا كثيرة وهذا شنيع جدا، وايضا ان كان الائتلاف هو النفس وانما يكون الائتلاف في امتزاج الاجسام والاجسام لا تمتزج الا بمزاج كان لا محالة قبل النفس التي هي الائتلاف فالائتلاف نفس فاعلة للائتلاف، وان قالوا ان الائتلاف بلا مؤلف وكذا المزاج بغير مزاج قلنا ليس ذلك كذلك لانا نرى اوتار آلات الموسيقى لا تتألف من ذاتها لانها ليست كلها مؤلفة وانما المؤلف هو الموسيقى الذي يمد الاوتار ويؤلف بعضها الى بعض ويؤلف ايضا اوتار مطربا فدما ان الاوتار ليست بعلة لائتلافها وكذلك الاجسام ليست بعلة لائتلافها ولا تقدر على ان تؤثر الائتلاف بل من شأنها قبول الآثار الحسية فليس ائتلاف الاجسام اذا هو النفس، ونقول ان كانت النفس ائتلاف الاجسام والاجسام على التي تولد انفسها لزم من قولهم ان يكون الاشياء ذات النفس مركبة من اشياء لا نفس لها،



وإن الأشياء كانت أولا بلا طغي ولا شرح ثم طُغست بغير مطلق  
اعني النفس بل انما اندُغست بالبخت والاتعاق وهذا مُنتنع غير ممكن  
ان يكون في الاشياء الجزئية او في الاشياء الكلية وان كان غذا غير ممكن  
فليست النفس [٤٢] اذا هي ائتلاف الاجسام بعضها ببعض

فان قالوا انه قد اتففت افاضل الفلاسفة على ان النفس تمام البدن  
والتمام ليس بجوهر فالنفس اذا ليست بجوهر لان تمام الشيء انما هو  
جوهر الشيء قلنا انه ينبغي ان نفحص عن قولهم ان النفس تمام  
وباتي المعنى سموها انطلاسيا فنقول ان افاضل الفلاسفة ذكروا ان النفس  
في الجوهر انما هي بمنزلة صورة بها يكون الجسم متنقسا كما ان الهيولى  
بالصورة يكون جسما الا انه وان كانت النفس صورة للجسم فنه ليست  
بصورة للبدن جسم بانه جسم بل انما هي صورة لجسم ذي حيوة بالقوة وان  
كانت النفس تماما على هذه الصفة لم تكن من حيوز الاجرام وذلك انها  
لو كانت صورة للجسم كالصورة الدائمة في صنم النحاس كانت اذا  
انفسم الجسم وتجزأ انفسمت هي ابصارا وتجزأت واذا قطع عضو من اعضاء  
الجسم قطع بعضها ايضا وليس ذلك كذلك فليست النفس اذا بصورة  
تامة كالصورة الطبيعية والصناعية بل انما هي تمام لانها شئ المتممة  
للجسم حتى يصير ذا حِسّ وعقل وعقول ان كانت النفس صورة لازمة  
غير مفارقة كالصورة الطبيعية فكيف تحول عند النوم وتنفارق البدن  
بغير مباينة منه وكذلك فعلها ايضا في اليقظة اذا رجعت الى ذاتها فانه

رَدِّهَا رَجَعَتْ إِلَى ذَاتِهَا وَرَفَضَتْ الْأُمُورَ الْجَسَمَانِيَّةَ غَيْرَ أَنَّ ذَلِكَ إِنَّمَا يَبِينُ مِنْ فَعْلِهَا كَيْلًا مِنْ أَجْلِ سُكُونِ الْخَوَاسِ وَدُخْلَانِ أَفَاعِيلِهَا، وَلَوْ كَانَتْ النَفْسُ نَحْوًا لِلْبَدَنِ بِأَنَّهُ بَدَنٌ لَمَا فَارَقَتْهُ وَلَمَا عَلِمَتْ الشَّيْءَ الْبَعِيدَ وَلَكَانَتْ أَمَّا تَعْلَمُ الْأَشْيَاءَ الْحَاضِرَةَ كَمَعْرِفَةِ الْخَوَاسِ فَيَكُونُ هِيَ وَالْحَسَائِصُ شَيْئًا وَاحِدًا وَلَيْسَ ذَلِكَ كَذَلِكَ لِأَنَّ النَفْسَ تَعْرِفُ الشَّيْءَ وَإِنْ بَعْدَ عَنْهَا وَتَعْرِفُ الْآثَارَ أَنْتَى يَعْجَلُ الْحَسَائِصُ وَتُمَيِّزُهَا كَمَا فَلْنَا مَرَارًا وَمِنْ شَأْنِ الْحَسَائِصِ أَنْ تَعْجَلَ آثَارَ الْأَشْيَاءِ فَفَقَطَ طَائِفًا الْمَعْرِفَةَ وَالتَّمْيِيزَ فَلَا تَنْفَسُ وَتَقُولُ أَنَّهُ لَوْ كَانَتْ أَنْفُسُ صُورَةٍ عَامِّيَّةٍ طَبِيعِيَّةٍ [٤٣] كَمَا خَالَغَتْ الْبَدَنَ فِي شَهْوَاتِهِ وَكُنْهٍ مِنْ أَفَاعِيلِهِ بَلْ كَانَتْ غَيْرَ مُحَالَفَةٍ لَهُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَشْيَاءِ وَكَانَ الْبَدَنُ إِذَا أَمَرَ فِيهِ أَمْرًا نَارًا ذَلِكَ الْآثَرُ فِي أَنْفُسِهِ أَيْضًا وَلَكِنْ الْإِنْسَانُ ذَا حَسَائِصٍ فَفَقَطَ لِأَنَّ مِنْ شَأْنِ الْبَدَنِ الْحُسُ وَلَيْسَ مِنْ شَأْنِهِ الْفِكْرُ وَالْعِلْمُ وَالرُّبُوبَةُ وَفَدَّ عَرَفَ ذَلِكَ الْجُرْمِيُّونَ فَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ انْتَفَرُوا إِلَى الْإِفْرَارِ بِنَفْسٍ أُخْرَى وَعَمِلَ آخِرَ لَا يَمُوتُ فَإِنَّا نَحْنُ فَاتْلُونَ أَنَّهُ لَيْسَ نَفْسٌ أُخْرَى غَيْرَ هَذِهِ النَفْسُ النَّاطِقَةُ الْنَبِي فِي الْبَدَنِ الْآنَ فَهِيَ الْنَبِي قَالَتْ الْفَلَسَافَةُ أَنَّهَا انْتِظَالِاسِيَا الْبَدَنِ غَيْرَ أَنَّهُمْ أَنَّمَا ذَكَرُوا أَنَّهَا انْتِظَالِاسِيَا وَصُورَةُ تَمْيِيزِيَّةٍ بَنُوْغٍ آخَرٍ غَيْرِ النَّبِي الَّذِي ذَكَرَهُ الْجُرْمِيُّونَ إِنْ عَمِيَ أَنَّهَا لَيْسَتْ تَمَامًا كَالْتَمَامِ الطَّبِيعِيِّ الْمَفْعُولِ بَلْ إِنَّمَا هِيَ تَمَامٌ وَفَاعِلٌ أَيْ يَفْعَلُ التَّمَامَ فِيهِذَا الْمَعْنَى قَالُوا أَنَّهُ تَمَامُ الْبَدَنِ الطَّبِيعِيِّ الْآلِي ذِي النَفْسِ وَالْقُوَّةِ

‘نَمْرُ الْمَيِّمَرِ الذَّنْثُ حَمْدُ اللَّهِ وَحَسَنُ تَوْفِيقِهِ‘

‘المبصر الرابع في كتاب اثولوجيا، في شرف عالم العقل وحسنه،

ونقول ان مَنْ قدر على خلع بدنه وتسكين حواسه ووساوسه وحركاته كما وصفه صاحب الرموز من نفسه قدر ايضا في فكرته على الرجوع الى ذاته والصعود بعقله الى العالم العقلي فيرى حسنه وبهاءه فانه يقول على ان يعرف شرف العقل ونوره وبهاءه وان يعرف قدر ذلك الشيء الذي هو فوق العقل وهو نور الانوار وحسن كل حسن وبها كل بها، فنريد الآن ان نصف حسن العقل والعالم العقلي وبهاه على نحو قوتنا واستطاعتنا وكيف الجيلة في الصعود اليه والنظر الى ذلك البها- والحسن الفائق، فنقول ان العالم الحسي والعالم العقلي موضوع احداث ملازى الآخر وذلك ان العالم العقلي محدث للعالم الحسي والعالم العقلي مبدئ فائض على العالم [٤٤] الحسي والعالم الحسي مستفيد قابل للعودة التي نابته في العالم العقلي فنحن نعلمون هذين العالمين وقائلون ابهما يشبهان حجرتين ذوى قدر من الاقدار غير ان احد الحجرتين لم يهتد ولم يوتر فيه الصناعة البتة والآخر مهتد وقد اثرت فيه الصناعة وعينته هيئة يمكن ان يتفسر فيه صورة انسان ما او صورة بعض الكواكب اعنى تصور فيه فضائل الكواكب والمواهب التي تفيض منها على هذا العالم واذا فرق بين الحجرتين فضل الحجر الذي اثرت فيه الصناعة وصورته بافضل

الصورة واحسن الرتبة من الحجر الذى لم ينل من حكمة الصناعة شيئا  
البتة فيه واما فضل احد الحجرين على الاخر لا بانه حجر لان الاخر  
حجر ايضا لكنه اما فضل عليه بالصورة التى قبلها من الصناعة وهذه  
الصورة التى احدثها الصناعة من الحجر لم تكن فى الهيولى لكنها كانت  
فى عمل الصانع الذى توكلها وعقلها قبل ان تصير فى الحجر والصورة  
كانت فى الصانع ليس كما نقول ان للصانع عينيْن ويديْن ورجليْن لكنها  
كانت فيه بانه عالم بتلك الصورة الصناعية التى احكمها وصار يعمل بها  
ويؤثر فى العناصر اثارا حسنة وصورة فائقة

وان ناز هذا هكذا قلنا ان الصورة التى احدثها الصانع فى الحجر  
دانت فى الصناعة احسن وافضل مما فى الصانع والصورة التى فى الصناعة  
لبست فى التى اتت الى الحجر بنفسها فصارت فيه بل تبقى ثابتة فى  
الصناعة وبلى منها صورة اخرى الى الحجر فى اقل والى حُسْن بتوسط  
الصانع ولا الصورة التى فى الصناعة صارت فى الحجر نفية محضة على نحو  
ما ارادت الصناعة التى فى نفس الصانع لكنها اما حصلت فى الحجر على  
نحو قبول الحجر اثر الصنعة فالصورة فى الحجر حسنة نفية غير انها فى  
الصناعة احسن واتفن واكرم وافضل جدا واشد تحقيقا من اللاتى فى  
الحجر وذلك ان الصورة كلما انبسطت فى الهيولى [٤٥] فعلى قدر ذلك  
الانبساط يكون ضعفها وقلة صدقها عن الصورة التى تبقى فى الهيولى  
واحدة لا تفارقه وذلك ان الصورة التى انتقلت من حامل الى حامل اى

إذا مثلت في حامل ثم من ذلك الحامل الى حامل آخر ضعف وقُلَّ حسنُها والصدى فيها وكذلك القوَّة إذا صارت في قوَّة اخرى ضعفت والحرارة إذا صارت في حرارة اخرى ضعفت والمُحسَّن إذا صار في حسن آخر ومثل فيه من حسن آخر قُلَّ حسنُه ولم يكن مثل الأوَّل في حسنِه ونقول بقول وجيز مختصر ان كان كذا فاعل هو افضل من المفعول فكلُّ مثال هو افضل من الممثل المستفاد منه وذلك ان الموسيقى اما ناز من الموسيقىَّة ودلُّ صورة حسنة اما كانت من صورة قبلها واعلى منها وذلك انما كان صورة صناعيَّة فاما كانت من الصورة التي في عقل الصانع وفي علمه وان كانت صورة طبعيَّة فاما كانت من صورة عقليَّة في قبلها واولى منها فالصورة الاولى العقليَّة هي افضل من الصورة الطبعيَّة والصورة الطبعيَّة هي افضل من الصورة التي في علم الصانع والصورة المعقوَّبة انتهى في الصانع هي افضل واحسن من الصورة المعبولة فالصناعة اما تتشبه بالطبيعة والطبيعة تتشبه بالعقل

فمن قال قائل فان كنت الصناعة تتشبه بالطبيعة فما دامت الصناعة دامت الطبيعة لانها تتشبه بالطبيعة في اعمالها قلنا له انه ينبغي ان ان يدوم الطبيعة لانها تتشبه في افعالها بشيء اخرى اى بعقليَّة انتهى فوقها واعلى منها ونقول ان الصناعة اذا ارادت ان تمثِّل شيئاً لم تلو بصره على المثال فقط وتشبه علمها به لكنها ترقى الى الطبيعة فتأخذ منها صفة المثال فيكون حينئذ علمها احسن واتقن وربما كان الشيء الذي تريد

الصناعة أن تأخذ رسمه وصنعتَه وجَدَتْه ناقصا أو قبيحا فتتِمِّمه وتُحسِّنه  
 وإنما كان يقوى الصناعة أن تفعل ذلك بما جعل فيها من الحسن والجمال  
 انغاثف لذلك نقدر أن نُحسِّن [٢٤] القبيح وتتمَّ النقص على نحو قبول  
 العنصر الذى يقبل آثارها، والدليل على صدق ما قلنا فيدأوس الصانع  
 فانه لما أراد أن يعمل صنم المشتري لم يرق في شئ من المحسوسات ولم  
 يلق بصورة على شئ يشبه به علمه لكنه ترقى توفيه قوى الاشياء المحسوسة  
 فصور المشتري بصورة حسنة جميلة فوق دل حسن وجمال في الصور  
 المحسنة فلو أن المشتري أراد أن يتصور بصورة من الصور ليقع تحت  
 ابصارنا ذما يقبل الآ الصورة التى عملها فيدأوس الصانع

ومن ذا لزوم الصناعات ههنا ونذكر أعمال الطبيعة التى انقذت عملها  
 وقويت على صنعة الهيولى وصورت فيها الصور الجميلة الحسنة الشريفة التى  
 أرادتها، وليس حسن الحيوان وجماله الدم لآ الدم في كل الحيوان سواء  
 لا تفاضل فيه بل حسن الحيوان يكون باللون والشكل والجميلة المعتدلة  
 فاما الدم ثانه مبسوط كانه هيولى لايدان الحيوان فان كان الدم هيولى  
 لايدان الحيوان فهو مبسوط لا شكل فيه ولا جملة، فمن اين يظهر  
 حسن الأنثى وأثار على البصر التى من اجلها اضطربت الحرب بين  
 اليونانيين واعدائهم سنين كثيرة ومن اين صار حسن الزهرة في بعض  
 النساء ومن اين صار بعض الناس حسنا جميلا لا يشبع الناظر في النظر  
 اليه ومن اين صار جمال الروحانيين ثانه أيضا لو أراد أحد أن يترأى

كُرتى بصورة فائقة لا يوصف حسنُها، أَقلّيس هذه الصورة التى ذُكرت  
 أنّها تأتي من الفاعل على المفعول كما يأتي الصورة الصناعيّة من الصانع الى  
 الاشياء المصنوعة فإن كان هذا هكذا قلنا ان الصورة المصنوعة حسنة  
 واحسن منها الصورة الطبيعّية المحمولة في الهيولى وأما الصورة التى  
 ليست في الهيولى لكنّها في قوّة الفاعل فهى اكثر حسنا وإبهى بهاء لانها  
 هى الصورة الاولى ولا هيولى لها، والدليل على ذلك ما نحن ذا نرون في  
 أنّه لو كان حسنُ الصورة أنّما يكون من قِبَل الجُتّة التى تحمل الصورة  
 بأنّها جُتّة لكانت الصورة كلّما [٤٧] عظمت الجُتّة التى تحملها أكثر  
 حسنا وتشويقا للنّاظرين اليها منها اذا كانت في جُتّة صغيرة وليس ذلك  
 كذلك بل اذا كانت الصورة الواحدة في جُتّة صغيرة والاخرى في عظمة  
 حُرّكت النفس الى النظر اليهما بحركة سواء، فإنّ كان هذا عددا قلنا  
 أنّه لا ينبغي ان يجعل جاعلُ حسنِ الصورة من قِبَل الجُتّة الحاملة بل  
 أنّما يكون حسنُها من قبل ذاتها فقط،

والدليل على ذلك أنّ الشىء ما دام خارجا ممّا فلّسنا نراه واذا صار  
 داخلا فينا رأيناه وعرفناه وأنّما يدخل فينا في طريق البصر وانبصر لا  
 ينال الا صورة الشىء فقط، فأما الجُتّة فليس ينالها فقد بان انّ ان  
 حسن الصورة لا يكون بالجُتّة الحاملة لها بل أنّما يكون بنفس الصورة  
 فقط ولا يمنع كبر الجُتّة صورتها ان تصل اليها من تلقاء ابصارنا ولا  
 صغر الجُتّة وذلك أنّ الصورة اذا جازت البصر حدثت الصورة التى صارت

فيها وصورها، ونقول إن الفاعل إما أن يكون قبيحا وإما أن يكون حسنا وإما أن يكون بينهما فإن كان الفاعل قبيحا لم يعمل خلافة وإن كان بين الحسن والقبيح لم يكن بأحرى أن يفعل أحد الأمرين دون الآخر وإن كان حسنا كان فعله حسنا أيضا وإن كان هذا على ما وصفنا وكانت الطبيعة حسنة فبالحرى أن يكون أعمال الطبيعة أكثر حسنة، وإنما خفي عنا حسن الطبيعة لانا لم نقدر أن نبصر باطن الشيء ولم نطلب ذلك لكننا انما نبصر خارج الشيء وظاهرة ونعجب من حسنه ولو حرصنا أن نرى باطن الشيء لرفضنا المحسن الخارج واحتقرناه ولم نعجب منه،

والدليل على أن باطن الشيء أحسن وأصل من خارجه الحركة لأنها تكون في باطن الشيء ومن هناك ابتداء الحركة ومثل ذلك المثلث الذي نرى صورته ومثاله فقه إذا رأى الناظر صورته لم يعلم من الذي صورها فيترك النظر بالصورة وطلب أن يعرف المصور فالمصور هو الذي حركه للطلب فهو يأتي عنه فاما صورته الظاهرة فلم يطلب وكذلك باطن الشيء [٦٨] وأن كان لا يقع تحت إبطارنا فانه هو الذي يحركنا ويهيئنا للطلب والفحص عن الشيء ما هو، فإن كانت الحركة انما تبدو من باطن الشيء فلا محالة حيث الحركة فهناك الطبيعة وحيث الطبيعة فهناك العقل الشريف وحيث فعل الطبيعة فهناك المحسن والجمال فقد بان أن باطن الشيء أحسن من ظاهره كما بينا وأوضحنا،



ونقول أنا قد نجد الصورة الحسنه في غير الاجسام مثل الصور التعليميه فانها ليست جسمانيه لكنها اشكالاً نرى خطوط فقط ومثل الصور التي تكون في المرء المروق ومثل الصور التي في النفس فانها الصورة الحسنه حقاً اعني صور النفس الحلم والوقار وما يشبههما، فانه ربما رأيت المرء حليماً وقوراً فيعجبك حسنه من هذه الجهة فذا نظرت الى وجهه رأيتك قبيحاً سبجاً فتدفع النظر الى صورته الظاهره وتنظر الى صورته الباطنه فتعجب منها فان لم تُلْهِ بصرك الى باطن المرء والقيت بصره الى ظاهره لم تر صورته الحسنه بل ترى صورته القبيحه فتنسبه الى القبح ولا تنسبه الى الحسن فتكون حينئذ مسيئاً لآنك قضيت عليه بغير الحق وذلك انك رأيت ظاهره قبيحاً فاستفجته ولم تر حسن باطنه فتسمي حسنه واما الحسن الحق هو اللائق في باطن الشئ لا في ظاهره، وجل الناس انما يشتهى الى الحسن الظاهر ولا يشتهى الى الحسن الباطن فلذلك لا يطلبونه ولا يفحصون عنه لان الجهل قد غلب عليهم واستغرق عقولهم فلهذه العلة لا يشتهى الناس كلهم الى معرفه الاشياء الخفيه الا القليل منهم اليسير وهم الذين ارتفعوا عن الحواس وصاروا في حيز العقل فلذلك فحسوا عن غوامض الاشياء ولطيفها وآياهم اَرَدْنَا في كتابنا الذي سَمَّيناهُ فلسفه الخاصه ان العامه لم تستأهل هذا ولا بلغته عقولهم،

فان قال قائل أنا نجد في الاجسام صوراً حسنة [٤٩] قلنا ان تلك الصور انما تُنسب الى الطبيعه وذلك ان في طبيعه الجسم حسناً ما غير ان

الحسنَ الذى فى النفس افضل واكرم من الحسن الذى فى الطبيعة وانما كان الحسن الذى فى الطبيعة من الحسن الذى فى النفس وانما يظهر لك حسن النفس فى المرء الصالح لان المرء الصالح اذالقى عن نفسه الاشياء الدنيئة وتزبن نفسه بالاعمال المرضية افاض على نفسه النور الاول من نوره وصيرها حسنة بهية، فاذا رأت النفس حسناتها وبهاها علمت من اين نلك الحسن ولم تحتاج فى علم ذلك الى القياس لانها تعلمه بتوسط العقل، والنور الاول ليس هو بنور فى نية لكنه نور وحده قائم بذاته فلذلك صار نلك النور ينير النفس بتوسط العقل بغير صفات كصفات النار وغيرها من الاشياء الفاعلة، فان جميع الاشياء الفاعلة انما افاعيلها بصفات فيها لا يهويتهها فاما الفاعل الاول فانه يفعل الشئ بغير صفة من الصفات لانه ليست فيه صفة البتة لكنه يفعل بهويته فلذلك صار فاعلا أولا وفاعل الحسن الاول الذى فى العقل والنفس، فالفاعل الاول هو فاعل العقل الذى هو عقل دائم لا عقلنا لانه ليس بعقل مستفاد وليس هو مكتسبا، ونحن ممثلون نلك غير انا ان جعلنا مثالنا مثلا حسيا لم يكن ملائما لما نريد ان نمثله به لان كل مثال حسى انما يكون بالاشياء الحسية الدائرة والاشياء الدائرة لا تقدر على حكاية مثال الشئ الدائم فينبغى ان نجعل مثالنا عقليا ليكون ملائما للشئ الذى ارننا ان نمثله، فيكون حينئذ كالذهب الذى مثل بذهب آخر مثله غير انه ان ألقى الذهب الذى كان مثلا وسخا مشوها ببعض

الاجسام الدنسة نُقى وَخُلص [٥.] اما بالعمل واما بالقدر، فنقول ان الذهب  
الجيد ليس هو الذى نرى في ظاهر الاجسام ولكنه الخفى الباطن في  
الجسم ثم نصفه بجميع صفاته، وكذلك ينبغي ان نفعل اذا اردنا تمثيل  
الشيء الاول بالعقل وذلك انا لا نأخذ المثال الا من العقل النقى الصافي  
فان اردت ان تعرف العقل النقى الصافي من كل دنس فاطلبه من الاشياء  
الروحانية وذلك ان الروحانية كلها صافية نقية فيها من الحسن والجمال  
ما لا يوصف فلذلك صارت الروحانية كلها عقولا بحق وفعلها فعل واحد  
وهو ان تنظر فتصير اليها وايضا كل الناظر يشتمل الى النظر اليها لا  
لان لها اجساما للى بانها عقول صافية نقية والناظر يشتمل الى النظر الى  
الدرء الحكيم الشريف لا من اجل حسن جسمه وجماله للى من اجل  
عقله وعلمه، وان كان هذا هكذا قلنا ان حسن الروحانيين فائق  
جدا لانها يعقرون عقلا دائما لا ينصرف المحال بمرّة نعم ومرّة لا وعقولهم  
ثابتة نقية صافية لا دنس فيها البتّة فلذلك عرفوا الاشياء التى لهم  
خاصّة الشريفة الالهية التى لا تُعقل ولا تُبصر فيها شيء سوى العقل  
وحده،

والروحانيون اصنافٌ وذلك ان منهم من يسكن السماء التى فوق هذه  
السماء النجمية والروحانيون الساكنون في تلك السماء كل واحد  
منهم في كُليّةٍ فلكٍ سماه الا انّ للّ واحد منهم موضعا معلوما غير  
موضع صاحبه لا كما يكون الاشياء المجرمية التى في السماء لانها ليست

بأجسام ولا تلك السماء جسم أيضا فلذلك صار كل واحد منهم في  
كلية تلك السماء ونقول أن من وراء هذا العالم سما وارض وبحر  
وحیول ونبات وناس سمايون وكل من في هذا العالم سمائي [اه] وليس  
هناك شىء ارضى البتة والروحانيون الذين هناك ملائمون للانس  
الذى هناك لا يتغير بعضهم من بعض وكل واحد لا ينافى صاحبه ولا  
يصاده بل يستريح اليه، وذلك ان مولدهم من معدن واحد وقرآهم  
وجوهرهم واحد وهم يبصرون الاشياء التى لا تقع تحت الكون والفساد  
وكل واحد منهم يبصر ذاته فى ذات صاحبه لان الاشياء التى هناك تيرة  
مضبوطة وليس هذه شىء مظلم البتة ولا شىء حاسى لا ينطبع بل كل  
واحد منهم تير ظاهر لصاحبه لا يخفى عليه منه شىء لان الاشياء  
هناك ضياء فى ضياء فلذلك صارت كلها ببصر بعضها بعضا ولا يخفى  
على بعض شىء مما فى بعض البتة ان ليس نظرهم بالاعين الدائرة  
الجسدانية الواقعة على سطوح الاجرام المكونة بل انما نظرهم بالاعين  
العقلية والروحانية التى اجتمع فى حاستها الواحدة جميع القوى التى  
للحواس الخمس مع قوة الحاسة انسانية هناك مكتفية بنفسها مستغنية  
عن الاستغراق فى آلات اللحمية ان ليس بين مركز دائرة العقل وبين  
مركز دائرة ابعاده ابعادا مساحية ولا خطوطا خارجة عن المركز الى  
الدائرة لان هذا من صفات الاشكال الجرمية فاما الاشكال الروحانية

بخلاف ذلك اعنى ان مراكزها والخطوط التى تدور عليها واحدة وليس بينهما ابعاد، ثم الميّم الرابع بعون الله تعالى،

الميّم الخامس فى كتاب اثولوجيا فى ذكر البارئ وابداعه ما ابدع وحل الاشياء عنده،

ونقول ان البارئ عز وجل لما بعث الانفس الى عالم التكوين ليجمع بينها وبين الاشياء [٥٤] الواقعة تحت الكون والفساد بحلولها فى البدن الحسى ذى ادوات مختلفة جعل لكل حس من الحساسات اداة بحس بها الحى وانما فعل ذلك ليحفظ الحى من الآفات المحادثة من خارج وذلك لان الحى اذا رأى الشئ المؤدى او سمعه او لمسه جرعته وفر منه قبل ان يقع به وان كان ملائمة له طلبه الى ان ينله، وانما جعل البارئ عز وجل للحواس هذه الادوات لسابق علمه انها على هذا النظام لا ينبغي ان يكون الحس الا انه جعل لها اداة أولا ثم لما لم يكن لكل اداة حس ملائمة لها افسد بعض الادوات ثم جعل اداة اخرى ملائمة للناس ولسائر الحيوان الا انه جعل لها من اول كونها ادوات ملائمة لحواسها لكيما تنحفظ بها من الاحداث والآفات المحادثة عليها،

ولعلّ قائلًا بقول آية الباري تعالى إنما جعل هذه الأدوات للحسّ لآله  
صَلَّمَ أَنْ الْحِسَّ إِنَّمَا يَنْقَلِبُ فِي مَوَاضِعَ حَارَّةٍ وَبَارِدَةٍ وَفِي سَائِرِ الْأَثَارِ الْمَجْرُمِيَّةِ  
فَلْتَلَا يَفْسُدُ أَجْسَادُ الْخَيُْولِ فَسَادًا سَرِيعًا جَعَلَهَا مُحَسَّةً وَجَعَلَ لِكُلِّ حِسٍّ  
مِنْ حَسَائِصِهَا أَدَاةً مَلَكُومَةً لِذَلِكَ الْحِسِّ إِلَّا أَنَّهُ أَمَّا أَنْ يَكُونَ هَذِهِ الْقُوَى  
أَعْنَى الْحَسَائِصِ كَانَتْ فِي الْخَيُْولِ أَوَّلًا ثُمَّ جَعَلَ الْبَارِي آخِرًا أَدَوَاتٍ أَوْ  
أَنْ يَكُونَ الْبَارِي جَعَلَ لَهَا قُوَى الْحَسَائِصِ وَالْأَدَوَاتِ جَمِيعًا فَإِنْ كَانَ  
الْبَارِي جَدًّا وَعَلَا أَحْدَثَ الْحَسَائِصَ فِي الْخَيُْولِ فَإِنَّ النَّفْسَ لَمْ تَكُنْ  
حَاسَّةً أَوَّلًا قَبْلَ أَنْ تَلْقَى إِلَى الْكُونِ فَإِنْ نَأَتْ قَدْ كَانَ لَهَا الْحِسُّ قَبْلَ  
أَنْ تَلْقَى إِلَى الْكُونِ فَاتِّبَاعُهَا إِلَى الْكُونِ غَرِيزٌ وَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الْكُونُ  
غَرِيزًا فَتَبَاتُهَا وَتَوْنُهَا فِي الْعَالَمِ الْعَقْلِيِّ غَيْرُ غَرِيزٍ طَبِيعِيٍّ وَتَكُونُ إِنَّمَا  
أُبْدِعَتْ لَا لِنَفْسِهَا لَكِنْ لِأَشْيَاءٍ آخَرَ وَلَتَكُونُ فِي الْمَوْضِعِ الْأَخْسَّ الْأَدْنَى  
وَأَمَّا دَبْرُهُ أَمْدُومٌ وَجَعَلَ [٥٣] لَهَا هَذِهِ الْقُوَى وَالْأَدَوَاتِ لَتَكُونُ فِي  
الْمَوْضِعِ الْأَدْنَى الْمَمْلُوءِ شَرًّا دَائِمًا وَكَانَ هَذَا التَّنْدِيرُ إِنَّمَا يَكُونُ لِرُؤْيَا  
وَفِكْرٍ أَيْ يَدُونَ النَّفْسَ فِي مَوْضِعٍ أَخْسَّ لَا فِي مَوْضِعٍ أَشْرَفٍ وَأكْرَمٍ بِتَنْدِيرِهَا،  
وَنَقُولُ أَنَّهُ لَمْ يَبْدَعْ الْبَارِي الْأَوَّلَ عَزَّ وَجَلَّ شَيْئًا مِنَ الْأَشْيَاءِ بِرُؤْيَا وَلَا فِكْرٍ  
لَاقَ لِلْفِكْرِ أَوَّلًا وَالْبَارِي عَزَّ وَجَلَّ لَا أَوَّلَ لَهُ وَالْفِكْرَةُ إِنَّمَا تَكُونُ مِنْ فِكْرَةٍ  
آخَرَى وَذَلِكَ أَنْفَكِرَ أَيْضًا مِنْ آخِرٍ إِلَى مَا لَا نِهَايَةَ لَهُ وَأَمَّا أَنْ يَكُونَ مِنْ  
شَيْءٍ آخِرٍ فَهُوَ قَبْلَ الْعَكْرِ وَذَلِكَ الشَّيْءُ أَمَّا أَنْ يَكُونَ الْحِسُّ أَوْ الْعَقْلُ وَلَا  
يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ أَوَّلَ الْفِكْرِ الْحِسُّ لِأَنَّهُ لَمْ يَكُنْ بَعْدُ وَهُوَ تَحْتَ الْعَقْلِ

والعقل انّ، هو المبدع الفكر فنه لا محالة ان يكون مبدعُ الفكر اما بالقضايا واما بالنتائج والقضايا وانتائج يكونان في علم احساسات والعقل لا يعلم شيئا من احساسات علما حسبا فليس انّ العقل باول الفكر وذلك انّ العقل يبدأ في علمه من المعقول الدوحاتي وينتهي اليه فان كان العقل على هذه الصفة فكيف يمكن ان ياتي العقل الى احساس بفكرة او رؤية،

فان كان هذا على ما وصفنا عدنا فقلنا انه لم يدبر المدبر الاول حيا من الحيوان ولا شيئا من هذا العالم السفلي او في العالم العلوي بفكرة ولا رؤية البتة فبالحرى ان لا يكون في المدبر الاول رؤية ولا فكرة وان ما قبل ان الاشياء كُونت برؤية وفكرة يريدون بذلك ان الاشياء نلها ابدعت على الحال التي هي عليها الآن بالحكمة الاولى ولو ان حكيما فاضل الحكمة رَوّا في ان يعمل مثلها اخيرا كما قدر على ان يتقنها ذلك الانتقام وقد سبق في علم الحكيم الاول عز وجل انه هكذا ينبغي ان يكون الاشياء والفكرة نافعة في الاشياء الى لم تكن بعد وانما يفكر المفكر قبل ان يفعل الشيء لصعف قوته عن فعل ذلك الشيء فلذلك يحتاج الفاعل [٥٤] الى ان يروى الشيء قبل ان يفعله لانه لم تكن له قوة يبصر بها الشيء قبل كونه ولا يحتاج ان يبصر الشيء كيف ينبغي ان يكون وتلك الحاجة الى ابصار الشيء قبل ان يكون انما تكون خوفا من ان يكون الشيء على خلاف ما هو عليه الآن والشيء الفاعل بانه فقط لا يحتاج

الى ان سبق في علمه وحكمته كيف ينبغي ان يكون لآته انما يفعل ذاته فقط وان كان انما يفعل ذاته فقط فليس يحتاج الى ابداء بربوبية ولا فكرة فان كان هذا هكذا رجعنا فعلنا ان الانفس كانت وهي في عالمها قبل ان تنحط الى الصور حاسة الا ان حسها كان حسا عقليا فلما صارت في الكون ومع الاجسام صارت هي ايضا تحس حسا به جسمها فهي متوسطّة بين العقل وبين الاجسام وتقبل من العقل قوة وتغيض على الجسم القوة التي تاتيها من العقل الا ان تلك القوة تكون في الجسم بنوع آخر وهو الحس، والنفوس فهي تنفر مرة من الحس الى العقل ومرة تلطف الاشياء الجسميّة حتى تصيرها كأنها عقليّة فينالها الحسن،

ونقول ان كل فعل فعله البارى الاول عز وجل فهو تام كامل لآته علته تامة ليس من ورائها علة اخرى ولا ينبغي لمتوهم ان يتوهم فعلا من افاعيلها ناقصا لان ذلك لا يليق بالفاعل التوالم اعني العقل فبالجبر ان لا يليق بالفاعل الاول بل ينبغي ان يتوهم المتوهم ان افعال الفاعل الاول هي قائمة عنده وليس شيء عنده اخيرا بل الشيء الذي هو عنده اولا وهو ههنا اخيرا وانما يكون الشيء اخيرا لآته زمانا والشيء الزمان لا يكون الا في الزمان الذي وافق ان يكون فيه، فاما في الفاعل الاول فقد كان لآته ليس هناك زمان فان كان الشيء الملاقى في الزمان المستقبل هو قائم هناك [٥٥] فلا محالة انه انما يكون هناك موجودا دائما كما انه سيكون في المستقبل فان كان هذا هكذا فالشيء ان



الكائن في المستقبل هو هناك موجود قائم لا يحتاج في تمامه وكماله هناك الى احد الاشياء البتّة،

فلاشياء اثن عند الباري جلّ ذكره كاملة تامّة زمنية ثابتة لم غير زمنية وهو عنده دائم وكذلك كانت عنده أولا كما تكون عنده اخيرا، فلاشياء الزمانية انما يكون بعضها من اجل بعض وذلك ان الاشياء اذا هي امتدت وانبسطت وبانت عن الباري الاول فان بعضها علّة تكون بعض والذا كانت كلّها معا ولم تمتد ولم تنبسط ولم تتبين عن الباري الاول لم يكن بعضها علّة كون بعض بل يكون الباري الاول علّة كونها كلّها، فاذا كان بعضها علّة لبعض كانت العلّة انما تفعل المعلول من اجل شيء ما والعلّة الاولى لا تفعل معلولاتها من اجل شيء ما وذلك من اراد ان يعرف طبيعة العقل معرفة صحيحة فانه لا يفدر ان يعرفها مما تكون الآن فانّا وان كنا نظنّ انّا نعرف العقل اكثر من سائر الاشياء فانا لسنا نعرفه كنه معرفته وذلك ان ما هو ولم هو هما في العقل شيء واحد لانك اذا علمت ما العقل علمت لم هو وانما يختلف ما هو ولما هو في الاشياء الطبيعية التي هي اصنام العقل،

واقول ان الانسان المحسّى انما هو صنم الانسان العقلي والانسان العقلي روحاني وجميع اعضائه روحانية ليس موضع العين غير موضع اليد ولا موضع الاعضاء كلّها مختلفة لكنّها كلّها في موضع واحد فلذلك لا نقول هناك لم كانت العين او كانت اليد فاما ههنا من اجل انه صار كلّ

عضو من اعضاء الانسان في موضع غير موضع صاحبه وقع عليه لَمْ كانت اليد ولم كانت العين فاما هناك لما صارت اعضاء الانسان العقلي كلها معا وفي موضع واحد صار [٥٩] ما الشيء وَلَمْ هو شيئا واحداً، وقد نجد في عالمنا هذا ايضا ما الشيء وَلَمْ هو شيئا واحداً مثل كسوف القمر فانك تقول ما الكسوف فتصفه بصفة ما واذا قلت لَمْ كان الكسوف وصفته بتلك الصفة بعينها فان كان ههنا في العالم الاسفل يوجد ما الشيء وَلَمْ هو شيئا واحداً فبالحرى ان يكون هذا لازما للاشياء العقلية اعني ما هو وَلَمْ هو شيئا واحداً، ومن وصف ماثية العقل بهذه الصفة فقد وصفها بصفة حقي وذلك ان كل صورة من الصور العقلية فهي الشيء الذي من اجله كانت تلك الصورة واحداً، ولا اقول ان صورة العقل هي علّة انبثاتها لكي اقول ان صورة العقل نفسها اذا بسطتها واردت ان تنفحص عنها بما هي وجدت في ذلك الفحص بعينه لَمْ هي ايضا وذلك انه اذا كانت صفات الشيء في الشيء معا وفي موضع واحد غير متفرقة لم يلزم ان نقول لَمْ كانت تلك الصفات فيه لان الشيء وتلك الصفات شيء واحد وذلك ان كل واحد من تلك الصفات هي هو والدليل على ذلك انه يسمى بتلك الصفات كلها فلذلك لا نقول لَمْ كانت هذه الصفة في الشيء وَلَمْ كانت تلك الصفة فيه ايضا، فاما اذا كانت صفات الشيء في الشيء متفرقة وفي مواضع شتى فانه يلزم ان يقال لَمْ كانت هذه الصفة في الشيء وَلَمْ كانت تلك الصفة فيه ايضا فاما اذا كانت

لذلك الشيء صفة غير الصفات التي فيه فلا يسمى بصفة من صفاته البتة فانك لا تسمى الانسان عينا ولا يدا ولا رجلا ولا شيئا من اعضاءه ولا من صفاته البتة،

فاما العقل فانك تسميه بصفاته لانك تسمى العقل عينا ويذا وتسميه بكل صفاته للعلّة التي ذكرنا اننا فلهم هذه العلّة صار هذان النعتان ما هو ولم هو يقعان على الاشياء العقلية كأنهما شيء واحد، ونقول ان العقل ابداع تاما كاملا بلا زمان وذلك لانه كان مبدأ ابداعه ومأتيته معا في دفعة واحدة فلذلك صار اذا علم احد [ov] ما العقل علم لما كان ايضا لان مبدعه لما ابدعه لم يرد من تمام كونه بل ابداع غاية العقل مع أول كونه، واذا كان ابداع غاية الشيء مع أول كونه لم يخل لم كان ذلك الشيء لان لم انما يقع على تمام الشيء فاذا كان تمام الشيء مع أول كونه سواء اذا كنت عرفت ما الشيء علمت لم كان، وذلك ان الماتية انما تقع على كون الشيء الذاتي الطبيعي فاذا كان حدوث أول الشيء وآخره معا ولم يكن بينهما زمان استغنيت به معرفة ماتيّة الشيء عن لم كان وذلك أنك اذا عرفت ما هو عرفت لم كان ايضا كما وصفنا،

فان قال قائل قد يمكن ان نقول لما كانت صفات العقل قلنا ان لم يقال على جهتين احدهما من جهة العقل والثانية من جهة التمام فان كان هذا هكذا قلنا ان صفات العمل انما هي فيه معا وليست بمتمتركة ولا في

مواضع شتى كما قلنا آنفا فلذلك صارت صفاته هي هو ويسمى باسم كل واحد منها، فإذا كان العقل وصفاته على هذه الصفة لم يحتاج أن نقول لم كانت هذه الصفة فيه لأنها هي هو وصفاته كلها معا فإذا علمت ما هو العقل علمت ما صفاته أيضا وإذا علمت ما هي صفاته علمت لم كانت فقد بان أنك إذا علمت ما العقل علمت لم هو كما بينا وأوهنا، وإنما صار العقل على هذه الصفة لأن مبدعه أبدعه ابدعا تاما لأنه هو أيضا تام غير ناقص فلما أبدع العقل أبدعه تاما كاملا وجعل مائتته علة لونه، وكذلك يفعل الفاعل الأول لأنه إذا فعل فعلا جعل لم كان داخلا في ما هو فيكون إذا عرفت ما هو عرفت لم هو أيضا وعلى هذا الوجه يفعل الفاعل التام والفاعل التام هو الذي يفعل فعلة بأنه فقط بغير صفة من الصفات، فاما الفاعل الناقص فهو الذي يفعل فعلة لا بأنه فقط لكن بصفة ما من صفاته فلذلك لا يفعل [٥٨] فعلا تاما كاملا وذلك لا يبعد أن يفعل فعلة وغايته معا لأنه ناقص غير تام، فإذا لم يفعل معا كان أول فعلة غير غايته فأن كان المفعول كذلك فمى عرفت ما هو لم تعرف لم هو فتحتاج أن تعرف ما الشيء ولم هو ولا تستغنى بمعرفتك ما هو عن لم لكنك تحتاج أن تعرف لم كان أيضا للعلة التي نكرنا،

ونقول كما أن هذا العالم مركب من أشياء يتعدى بعضها ببعض فيكون العالم كالشيء الواحد الذي لا خلاف فيه ويكون إذا علمت

ما العالمُ علمت لِمَ هو وذلك أن كلَّ جزءٍ منه مضافٌ الى الكلِّ فلا تراه  
 كانه جزءٌ لكنتك تراه كالكلِّ وذلك انك لا تأخذ اذن اجزاء العالمِ كأن  
 بعضها من بعض لكنتك تتوهم كلها كأنها شيءٌ واحدٌ لم يكن احدها  
 قبل الآخر فاذا توهمت هكذا صارت العلّة مع المعلول لا تتقدّمه فاذا  
 توهمت العالمِ واجراءه على هذه الصفة كنت قد توهمته توهمًا عقليًا  
 فيكون اذا عرفت ما العالمِ عرفت ايضا لِمَ هو معارفان كان كليّة  
 هذا العالمِ على ما وصفنا فبالحرى ان يكون العالمِ الاعلى على هذه  
 الصفة ايضا

اقول ان كان الاشياء التي ههنا متصلة بالكلِّ فبالحرى ان يكون العالمِ  
 الاعلى على هذه الصفة وأن يكون كلُّ واحدٍ منها متصلًا بنفسه لا يخلف  
 صفته ذاته ولا يكون في اماكن شتى بل في موضع واحد وهو اذات فاذا  
 كانت الاشياء العقلية على هذه الصفة كانت العللُ العالياتُ في  
 معلولاتها فيكون اذا كلُّ واحدٍ منها على ما انا واصفٌ وهو ان يكون  
 العلّة التي هي الغاية فيه بلا علّة اى ان غايته فيه بلا علّة تتقدّمه فان  
 كان ليس للعقل علّةٌ تامة فلا محالة ان العقول اى الاشياء التي في  
 العالمِ الاعلى [٥٩] مكتفيةً بأنفسها ليس لها عللٌ متبعية وذلك ان علّة  
 بدوّها هي علّة غايتها لان بدوّها وتماها معا ليس بينهما فرق ولا زمان  
 فيكون اذن علّة تماها مع علّة بدوّها سواء فاذا كانت كذلك كان ما  
 هو ولمر هوشياً واحداً وذلك ان لِمَ هو أنما كان مع ما هو سواء فقد

بان ممّا ذكرنا أنّه ليس لاحد ان يفحص عن العالم الاعلى لِمَ كان ولا  
 لِمَ كان هذا ولمَ كان ذلك لأنّ لِمَ كان الشئ، ظهر مع ما الشئ، سواء  
 فلا ينبغي ان يطلب طالب هناك لِمَ كان الشئ، لأنّ لِمَ كان الشئ،  
 هناك ليس هو فحدا ولكنه لِمَ كان وما هو هما جميعا شئ واحد،  
 فنقول ان العقل هو دائنٌ تنمُّ ناملٌ لا يشكُّ في ذلك احدٌ فان كل من  
 العقل تاماً كاملاً فانه لم يقدر قائلٌ ان يقول انه ناقصٌ في شيء من  
 حالاته فان لم يقدر ان يقول ذلك لم يقدر ان يقول ايضاً لِمَ لم يحضره  
 بعض صفاته وآلا اجابه مجيبٌ فقال صفات العقل كلها حاضرة لا تتقدم  
 احداً من الاخرى وذلك ان جميع صفات العقل اُبدعت مع ذاته معاً  
 واذا كان هذا هكذا كان وجود ما هو ولمَ هو في العقل معاً فان كان  
 وجودهما معاً فلا محالة اتكمت اذا علمت ما العقل فقد علمت ما هو واذا  
 علمت ما هو فقد علمت لِمَ هو غير ان ما هو اشدُّ ملازمةً للاشياء  
 العقلية من لِمَ هو وذلك لان ما هو يبدل على غاية بدء الشئ ولمَ هو  
 يبدل على تمام الشئ والعلة المبدئية هي العلة التمامية بعينها في  
 الاشياء العقلية فلذلك اذا علمت ما الشئ العقلية علمت لِمَ هو كما  
 بينا ذلك ووضحنا،

## ‘المبهر السادس من كتاب أصولجيا‘

وهو القول في الكواكب انه لا ينبغي ان نصيف [٩٠] احد الامور الواقعة  
منها على الاشياء الجزئية الى ارادة فيها واذا كنا لا نصيف الامور الواقعة  
على الاشياء منها الى علل جسمانية ولا الى علل نفسانية ولا الى علل ارادية  
فكيف يكون ما يكون منها، فنقول ان الكواكب هي كالآداة الموضوعة  
المتوسطة بين الصانع والصنعة وانها لا تشبه العلة الفاعلة الاولى ولا  
تشبه ايضا الهيولى المعينة في انمام الشيء ولا تشبه ابدا الصورة التي  
تفعل بعضها في بعض بل انما تشبه كلمات العالم الكلمات المدفئة التي  
تضم امور المدينة وتضع كل شيء منها في موضعه وتشبه السنة التي  
فيها يتعرف اهل المدينة ما ينبغي لهم ان يعملوا مما لا ينبغي وبها  
يهتدون الى الامور المدحوة ويمتنعون عن الامور المذمومة وبها  
يثابون على حسن اعمالهم ويعاقبون على سوء اعمالهم والسنة وان  
اختلفت فانها كلها تدعو الى شيء واحد وهو الخير والسنة هي التي  
تسوق الى الخير وكذلك الكلمات التي في العالم تسوق الاشياء الى الخير  
لانها في العالم كالسنة في اهل المدينة‘

فان قال قائل ان كلمات العالم ربما كانت دلائل غير فواعل قلنا انه ليس  
غرضها ان تدل لكنها لما كانت في طريق العقل وذلك انه ربما استدلنا

على الأول من الآخر وربما عرفنا المعلول من العلّة وربما عرفنا العوارض من  
 الشيء السابق والمرتبب من المبسوط والمبسوط من المرتبب،  
 فان كان قولنا صححنا فقد اطلقنا المسئلة التي قيلت هل السيارة علّة  
 للشروع ام ليست بعلل لها وهل الاشياء المذمومة تأتي في هذا العالم من  
 العالم السماوي ام لا تأتي، وأنا قد بينّا وأوضحنا أنّه لا ياتي من العالم  
 السماوي الى العالم الارضي شيء مذكوم البتّة ولا السيارة علّة لشيء من  
 هذه الشرور [١١] الكائنة ههنا لأنّها لا تفعل بارادةٍ وذلك ان كلّ فاعل  
 يفعل بارادةٍ فانما يفعل أفاعيل مدحوة ومذمومة ويفعل خيرا وشرّا وكلّ  
 فاعل يفعل فعلة بغير ارادةٍ منه فانه فوق الارادة فلذلك انما يفعل الخير  
 فقط وأفاعيلها كلّها مرضيّةٌ محمودّةٌ، وأنما يأتي الاشياء من العالم الاعلى الى  
 العالم الاسفل باضطرابٍ غير أنّها اضطراباتٌ لا تشبه هذه الاضطراباتِ  
 السفليّة البهيمة بل هي اضطراباتٌ نفسانيّةٌ وانما يحسن هذا العالم  
 بتلك الاضطرابات كما يحسن بعض اجزاء الحيوان بأفاعيل بعض  
 والاشياء العارضة للجزء من الجزء والاجزاء أنما هي تبع لحياةٍ واحدةٍ  
 والاشياء الواقعة من العالم الاعلى على هذا العالم أنما هو شيء واحدٌ  
 يتنكّر ههنا وكلّ اتّ يأتي من تلك الاجرام فهو خير لا شرّ وأنما يكون  
 شرّا اذا اختلط بهذه الاشياء الارضيّة وانما نال الآتي من العلوّ خيرا لانه  
 أنما كان لا من اجل حياة الجزء لكن من اجل حياة الكلّ وربما نالت



الطبيعة للشئ الارضى من العلو اثرا وتنفعل انفعالا ما آخر ألا أنها لا  
تفوى على لزوم ذلك الاثر الذى نالتة من العلو،

وأما الافعال والاعمال الكائنة فى الرق وفى السحر فتكون على جهتين  
أما بالملائمة وأما بالتصادم والاختلاف بكثرة القوى واختلافها غير  
أنها وإن اختلفت فإنها منممة للحق الواحد وربما حدثت الاشياء من  
غير حيلة احتدائها محتالاً، والسحر الصناعى كذب وزور لانه كله يخطأ  
ولا يصيب فاما السحر الحق الذى لا يخطأ ولا يكذب فهو سحر العالم  
وهو المحبة والغلبة والساحر العالم هو الذى يتشبه بالعالم ويعمل  
اعماله على نحو استطاعته وذلك أنه يستعمل المحبة فى موضع ويستعمل  
الغلبة فى موضع آخر وإذا اراد استعمال ذلك استعمال الأديبة والحيل  
الطبيعية [٩٣] وتلك منبئة فى الاشياء الارضية غير أنها منها ما يقوى على  
فعل المحبة فى غيره كثيراً ومنها ما ينفعل من غيره فينقاد له وأما بدو  
السحر أن يعرف الساحر الاشياء المنقادة بعضها لبعض فإذا عرفها قوى  
على جذب الشئ بقوة المحبة الفاعلة التى فى الشئ،

فاما الرقى التى تكون بملامسة والكلام الذى يتكلم به فادما هو حيل  
ليتوقع من يراه أن ذلك الفعل فعله وليس بفعله بل انما فعل تلك  
الاشياء التى استعمالها، فإن للاشياء طبائع تجمع بعض الاشياء الى بعض  
وتجذب بعض الاشياء الى بعض وانما يجذب الشئ الشئ اليه من  
اجل المحبة الغريزية وقد يوجد فى الاشياء شئ يجمع بين النفس

والنفس كالآثار الذى يجمع بين الغروس النباتية بعضها الى بعض،  
والدليل على أن الاشياء أشياء تجذب اليها ما يشاكلها واشياء تجمع  
بين الشيء والشيء واشياء فيها من قوة المحبة ما اذا نظر اليه النظر  
لم يتمالك ان يتبعها ويصيرها في حيز اللحون والاشارة ببعض الاعضاء  
فانه ربما يغنى الموسيقى الحاذق ويصير صوتها بصنعة يقدر بها على  
جذب من اراد جذبها اليه وربما اشار بعينه ويده وبعض اعضائه فيشكلها  
بشكل يقدر به على جذب الناظر اليه وذلك ان يصور صورتها وحركاته  
الى اللين فيستميل بذلك من اراد وليس ان الارادة والنفس الناطقة هي  
التي تستلذ الموسيقى وتفناد له وتعشقه بل النفس البهيمية هي التي  
تستلذ ذلك وتفناد له، وهذا ضرب من السحر ولا يحجب منه العامة  
ولا تذكره وأما ذلك كذلك من اجل العادة وانما يحجب العامة من سائر  
الاشياء الطبيعية لانها لم تنعودها ولم ترص انفسها بذلك، فكما ان  
الموسيقار يلذذ السامع بجذبه اليه من غير ان يكون السامع يقبل ذلك  
بالنفس المجزئة [٩٣] الناطقة ولا بالارادة الشريفة لكن بالنفس البهيمية  
كذلك الخواء اذا رقى الحية انقادت له لا بارادتها ولا انها فهمت عنه  
كلامه او أحسّت به لكنها تحس بالاثر الذى أثر فيها فقط حسا طبيعيا  
كذلك المرء الذى يسمع الرقى لا يفهم كلام صاحب الرقية لكن اذا  
وقع به الاثر احس بذلك الاثر وليس ذلك الاثر من تلقاء الرقى بل من  
تلقاء الاشياء الفواعل النى في العالم غير أنه وان احس الاثر الواقع عليه

فإنما تتبع ذلك الاثر في النفس البهيمية فاما النفس الناطقة فإنها غير قابلة لذلك الاثر البتة فكذلك الموسيقى يؤثر في النفس البهيمية، فاما في النفس الناطقة فإنه لا يقدر ان يؤثر فيها بل ان استعمل السامع النفس الناطقة ومال اليها لم تدع النفس البهيمية ان تغفل اثر الموسيقى ولا اثر صاحب الرق ولا سائر الآثار البدنية الارضية، وصاحب الرق يرقى ويسمى الشمس او بعض الكواكب ويطلب اليه ان يفعل ما يريد فعله لا ان الشمس والكواكب تسمع نداءه وكلامه ولكن انما وافق نداء الداعي ورقية الرائق ان تحرك تلك الاجزاء بنوع من الحركة كما يحس بعض اجزاء الانسان بحركات بعض وذلك بمنزلة وتر واحد ممتد متى حرك آخره بحركة تحرك اوله وربما حرك المحرك بعض الاوتار فيتحرك الوتر الآخر كأنه احس بحركة ذلك الوتر كذلك اجزاء العالم ربما حرك المحرك بعض اجزائه فيتحرك بتلك الحركة جزء آخر كأنه يحس حركة ذلك الجزء لان اجزاء العالم منظومة كلها بنظم واحد كأنها حيوان واحد، وربما حرك الصارب العود فيتحرك اوتار العود الآخر [٦٤] بتلك الحركة كذلك العالم الاعلى ربما حرك المحرك جزءا من اجزاء هذا العالم مينا لصاحبه مفارقا فيتحرك بحركته جزء آخر وهذا مما يدب على ان بعض اجزاء العالم يحس بالآثار الواقعة على بعض لان العالم كما قلنا مرارا كالحيوان الواحد، كما ان بعض اعضاء الخي يحس بالآثار الواقعة على بعض لشدة

اقتلافها واتصالها كذلك بحسب بعض اجزاء العالم بالآثر الواقع على بعض لشدة اقتلافها واتصال بعضها ببعض،

ونقول ان من الاشياء الارضية قوى تفعل أفاعيل عجيبة وأما نالت القوى من الاجرام السماوية لآتها اذا فعلت أفعيلها فأما تفعلها بمعونة الاجرام السماوية، ومن أجل ذلك استعمل الناس الرق والدعاء والحيل لإرادته أن نقول أنهم هم الذين يعملون بها وليس كذلك بل الاشياء التي يستعملونها هي التي تفعل بمعونة الاجرام السماوية وحركاتها وقواها الآتية بها وهم وان لم يرقوا ولم يدعوا بدعائهم ذلك فلم يحتاجوا الى حيلهم فانهم اذا استعملوا الاشياء الطبيعية نوات القوى العجيبة في الوقت الملائم لذلك الفعل آثروا تلك الآثار في الشيء الذي إرادته وربما آثر تلك الآثار في الشيء الذي إرادته وربما آثر بعض العالم في بعض آثارا معجبة بلا حيلة يجتالها أحد وربما جذب بعض اجزاء العالم بعضا جذبا طبيعيا فتوحد به وربما عرض من دعاء الداعي وطلب الطالب أمر عجيبة ايضا بالجهة التي ذكرنا آنفا وذلك ان يكون دعؤه يوافق تلك القوى وتنزل الى هذا العالم فتؤثر آثارا عجيبة وليس بحجج ان يكون [٩٥] الداعي ربما سمع منه لانه ليس بغريب في هذا العالم ولا سيما اذا كان مرضيا صالحا،

فان قال قائل فما يقولون ان كان صاحب الدعاء شريرا وفعل تلك الافاعيل العجيبة قلنا انه ليس بحجج ان يكون المرء الشرير يدعو ويطلب

فيجاب إلى ما دناه وطلبه لأن المرء الشرير يستقى من النهر الذي يستقى منه المرء الخير والنهر لا يميز بينهما لئلا يسقيهما جميعا فقط، فان كان هذا هكذا ورأينا المرء شريرا كان امر صالحا ينال من الشيء المباح لجميع الناس فلا ينبغي ان نُعجب من ذلك ولا نقول لِمَ نال ما نال ولم تمنعه الطبيعة ولم تعاقبه ان لم يكن اهلا لذلك العمل لأن الشيء الطبيعي مباح لجميع الناس ومن شأن الطبيعة ان تعطي ما عندها فقط من غير ان تعلم من ينبغي لها ان تعطي ومن ينبغي لها ان تمنع وهذا التمييز لقوة اخرى فوق الطبيعة وعليا منها،

فان قال قائل فالعالم ان كل بأسره يفعل ويفعل بعضه الآثار من بعض قلنا قد قلنا مرارا ان العالم الارضى هو الذى يفعل واما العالم السماوى فانه يفعل ولا يفعل وانما يفعل في العالم الارضى افعيلا طبيعية ليس فيها فعل عرضى لانه فاعل غير منفعل من فاعل آخر جزوى فاذا كان الشيء فاعلا غير منفعل كانت افعيلها كلها طبيعية وليس سى منها عرضيا لانه ان عرض فيها عارض فلا يكون بغاية الاتقان والصواب،

فان كان هذا هكذا قلنا ان جزء العالم الاعلى الذى هو الرئيس الشرين لا يفعل وانما يفعل فقط والجزء السفلى يفعل ويفعل جميعا فيفعل في ذاته ويفعل من الجرم السماوى الشريف فاما الجرم السماوى والكواكب فلم تنفعل فليست بقابلة الآثار لا بأجرامها ولا [٦٦] بأنفسها من غير ان تنتقص في أجرامها وانفسها لأن أجرامها باقية ثابتة على حال واحدة

فان القبيح ان اجرامها تسيل كقول الفائل فان سيلانها يكون خفياً ولا يحس لقلته وكذلك امتلاؤها يكون خفياً ايضاً لا يحس،

فان قال قائل ان كانت الحيل والرقى تؤثر في الاشياء ولا سيما في الانسان فما حال المرء الفاضل البار التقي يمكن ان يؤثر فيه السحر وغيره من الحيل التي يحتال اصحاب طبيعيات ام غير يمكن ذلك لقُلنا ان المرء الفاضل البار التقي لا يقبل الآثار الطبيعية العارضة من اصحاب السحر والرقى ولا ينفع من الافاعيل المؤذية بنفسه الناطقة ولا يهيؤ له منها شيء فلا يزيله عن حاله احسنه المرضية فان انفعلاً فأتماً ينفع ما كان فيه من جزء بهيمي من أجزاء العالم من غير ان يكون الساحر يقدر على ان يؤثر فيه الآثار الرديئة كالعشف وما اشبهه لان العشف لا يؤثر في الانسان الا ان ينفذ له النفس الناطقة، وذلك ان من الآثار ما يقع في النفس البهيمية فيقبلها فهو النفس الناطقة ومنها ما لا يقبل الا ان يكون النفس الناطقة تميل الى ذلك الاثر وتقبله والا لم يقدر النفس البهيمية على قبول ذلك الاثر قبولاً تاماً كما ان صاحب الرقى يرقى ويؤثر في النفس البهيمية الاثر الذي اراد كذلك النفس الناطقة ترقى بخلاف رقية الراقي فتزداد عن النفس البهيمية وتمنعها عن قبوله وتنفي القوة التي ارادت ان تحل بها، فاما ما كان من موت او مرض او آثار جرمية فانها تقبلها وتؤثر فيها لانها جزء من اجزاء هذا العالم والجزء لا يفعل في الجزء الا ان يستغيث بالقوة الاولى فتزداد عنه تلك الآثار الرديئة وتمنعها من ان تؤثر فيه فتتحوان عن

فأما الخواش الخمس فاتها تقبل آثار القوى وتحس ونذكر وتلقى بالطبيعة وتلتذ وتسمع من الداعى وتجيبه ولا سيما ما [٣٧] قُرب منها من العالم الارضى فان كل ما قُرب منها كان اسرع الى الاجابة من غيره وينبغى ان يُعلم ان كل امرء مائل الى شئ آخر غيرهُ فهو قابل آثار السحر وانما يقبل من السحر ما كان ميلهُ اليه وهواه فيه لانه ينقاد لذلك سريعا ولا يمتنع، فاما المرء الذى لا يميل الى غيره بل انما يميل الى ذاته فقط واليه ينظر دائما وكيف يصلحها فذلك المرء لا يمكن السحر ان يسحرهُ ولا يؤثر فيه الرقى ولا ان يحتال له بنوع من الحيل وكل امرء فى حيز العمل يؤثر لا فى حيز الرأى لانه يقبل الآثار العارضة له من السحر فى طريق العمل والذات فيحركه الاعمال التى يستلذها، والدليل على ذلك الحسن والجمال فان المرأة الحسنة الجميلة تجرى اليها المرء العليل الذى لا يبقى الرأى فتجذبه جذبا طبيعيا من غير ان تحتاج الى صناعة الساحر وان تحتال له بشئ من الحيل الصناعية وذلك ان الطبيعة فى التى سحرت الناظر بذلك الحسن والجمال حتى خضع لها ثم ألغت بينه وبينها غير انها لم تجمعهما فى المكان بل انما ألغتهما بالمودة والعشق الذى صيرت فيهما وقد قال بعض الشعراء: أرى الحسن الجميل ان كان واحدا، يُحبونه فانه لكثير، اراد بذلك ان كل من رأى فلانا احبه ولم يزل يفارقه من جماله وحسنه وان الذين احبوا فلانا كثير عددهم وفلان اذا كثير ليس بواحد، فاما المرء ذو الرأى الذى قد ارتفع عن العمل فانه لا يؤثر فيه ساحر ولا

غيره من اصحاب الحيل الصناعية وذلك انه والساحر واحد ايضا لانه  
والشيء الذى يراى واحداً بل هو هو فهذا قولٌ صحيحٌ ولا اعوجاج فيه  
وذلك انه يقول من القول ما ينبغي ان يجعل به، فاما المرء الذى جعل  
العجل امامه والراى خلقه منه لا ينظر [١٨] الى نفسه لانه ينظر الى غيره  
ويقول قولاً معوجاً ولا ينبغي ان يجعل به لان هواه مائلٌ الى غيره وقلبه  
مائلٌ الى هواه فمن فعل ذلك قبل الآثار من غيره وانجذب الى غيره بحيلة  
من الحيل، والدليل على ان بعض الاشياء يجذب بعض الآباء وحرصهم  
على تربية الابناء والقيام عليهم بالنصب والتعب وحرص الناس على التزويج  
واجتهادهم فيه وفي كل امر يستلذونه وكيف يسعون ليكسبونها ونهاهم حتى  
ينالوا ما ارادوا من ذلك، عذا وما اشبهه دالٌّ على تلك القوة الجاذبة فى  
الاشياء، واما الاعمال التى تكون من اجل الغضب فانها تتحرك بحركة  
بهيمية ايضا واما شهوة الرياسات والولايات فانها يهيجها محبة الرياسة  
الغريزية التى فيها غير ان حركات هذه الشهوة شئٌ وذلك ان فيها ما  
يكون بدؤه الفرع وذلك ان المرء ربما كان حريصاً على الرياسة لطلبها  
لئلا يستصامر ويشتد فيقبل الآثار المولدة الحزنة ومنها ما يكون بدؤه  
الشوق الى الغنى وكثرة الاموال وغير ذلك مما يشناق اليه الدنياويون  
ومنها ما يكون بدؤه حاجة الطبيعة والخوف من الفقر فان من الناس  
من يحرص على الدنيا ويكون حجتهم ضرورة الطبيعة وانه لا بد له من تنبؤ  
يقيمها ويعدّها،



فان قال قائل ان المرء ذا العجل الحسن غير قابل لآثار السحر كما ان ذا الرأى الحسن غير قابل لآثار السحر ايضا قلنا نه ان كان المرء ذو العجل الحسن يعمل الاعمال المنظومة للحسنة المدروحة ولا يعيدها الى غيره فذلك المرء غير قابل لآثار السحر لانه انما يحرص على نيل الحسن للحق ومن أجله يتعب وينصب ويعلم بالشىء الذى يضطره الى العجل ولا يلتفت الى الامور الارضية [٦٩] وانما ذكره العالم العقلى والحيوة الدائمة التى هناك وان كان المرء العجلى يعمل وهو يريد حسن الاشياء التى يعملها ويستشاق اليها وقيل آثار السحر لانه جهل الحسن للحق وانما رأى رسم الحسن وظله وضمن انه الحسن للحق فسحرته الامور عند طلبه الحسن المظنون وقترته الحسن للحق ونقول بقول مختصر انه من عمل العجل الدائر فظن انه باق وأبقى بذلك العجل فانه قد جهل العجل للحق واتبع الامور السيئة وانما يتبعها لان الطبيعة سحرية بما فيها من ظهر حسناتها لانه لما رأى ظاهر الاشياء الارضية الطبيعية حسنة بهية ظن انه هو للحق وطلبه طلبا شديدا فمن طلب الشىء الذى لا خير فيه بانه الخير للحق فذلك مسكور بحق وانما سحرته الاشياء لانه طلبها لشهوة بهيمية فمن يعمل تلك قادتة الاشياء الى حيث لم يُرَد وهو لا يعلم فهو السحر بعينه لا شك فيه احد.

واما المرء الذى لا ينقاد للامور الارضية ويعلم ان الحسن والخير ليس فيها فذلك وحده هو الذى لا يسحر ولا يؤثر فيه الرق والحيل لانه انما يعلم

الشيء الدائم وآياه يطلب وعليه يحرم وهو المرء الثابت القائم على الحق وهو الذى لا يقدرُ الاشياء الارضية ان تسحره اليها لانه انما يرى انه في العالم وحده وليس شئ آخر غيرِه واذا كان المرء على هذه الصفة والحال وكان ناظرا الى ذاته ايضا لا ينقلُ بصره الى غير ذاته تصعبه فذلك المرء وحده هو الذى ينجو من السحر الذى للطبيعة التى هو غيرُ قابل لشيء من آثارها بل هو الذى يسحرها ويؤثر فيها لاستعلائته عليها ومباينته لها

فقد بان وصح ما ذكرناه ان كل جزء من اجزاء هذا العالم يفعل من الاجرام السماوية على نحو طبيعته [٧٠] وهيئته وبفعل في غيره على نحو قوته كما يفعل اجزاء الحى بعضها من بعض وبفعل بعضها في بعض على نحو هيئة العضو وطبيعته وكل جزء من اجزائه يفعل في صاحبه وبفعل من غيره وذلك ان من اجزاء الحى ما هو يسمى بقول وفصل الكلام ومنها ما هو بسم الله الرحمن الرحيم

‘تم الميمر السادس بعون الله وحسن توفيقه‘

### الميمر السابع من كتاب أُتولوجيا

، في النفس الشريفة‘ ونقول ان النفس الشريفة السيّدة وإن كانت تركت عالمها العالى وهبطت الى هذا العالم السفلى فأنها فعلت ذلك

بنوع استطاعتها وقوتها العالية لتصور الآتية التي بعدها ولتدبرها وإن  
 افلنت من هذا العالم بعد تصويرها وتدبيرها آياه وصارت الى عالمها  
 سريعا لم يصرفها هبوطها الى هذا العالم شيئا بل انتفعت به وذلك أنها  
 استفادت من هذا العالم معرفة الشيء وعلمت ما طبيعته بعد أن افرغت  
 عليه قواها وتراحت اعمالها وافاعيلها الشريفة الساكنة التي كانت فيها  
 وهي في العالم العقلي فلولا أنها أظهرت افاعيلها وافرغت قواها وصيرتها  
 واقعة تحت الابصار لكانت تلك القوى والافاعيل فيها باطلا ولكانت  
 النفس تنسى الفضائل والافعال المحكمة المتقنة اذا كانت خفية لا تظهر  
 ولو كان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس ولما عرفت شرفها وذلك أن  
 الفعل إنما هو اعلان القوة الخفية بظهورها ولو خفيت قوة النفس ولم  
 تظهر لفسدت ولكانت كأنها لم تكن البتة

ودليل على أن هذا هكذا الخليفة فاتها لما صارت حسنة بهيئة كثيرة  
 الوهي متقنة واقعة تحت [٧] الابصار صار الناظر اليها اذا كان عاقلا لم  
 يحجب من زخرف ظاهرها بل ينظر الى باطنها فيعجب من بارتها ومبدعها  
 فلا شك أنه في غاية المحسن والبهاء لا نهاية لقوتها ان فعل مثل هذه  
 الافاعيل الممثلة حسنا وجمالا وكمالا فلو أن الباري عز وجل لم يبدع  
 الاشياء وكان وحده فقط لحفيت الاشياء ولم يكن حسننها وبهاؤها  
 ظهرا بينا ولو أن تلك الآتية الواحدة وقعت في ذاتها وامسكت قوتها  
 وفعلها ونورها لما كان شيء من الاشياء من الآتيات الباقية ولا من الآتيات

المساحيلة الدائرة موجودة ولما كانت كثرة الاشياء المبتدعة في الواحد على ما في عليه الآن ولما كانت العلة تُخرج معلولاتها ولا تُسلكها مسالك الكون والانيات، فاذا لم يكن الاشياء الدائمة والاشياء الدائرة الواقعة تحت اللون والفساد موجودة لم يكن الواحد الاول علة حقا وكيف يمكن ان لا يكون الاشياء موجودة وعلتها علة حقا ونورا حقا وخيرا حقا، فان كان الواحد الاول كذلك اى علة حقا فان معلولها معلول حقا وان كان نورا حقا فقابل ذلك النور قابل حقا فاذا كان خيرا حقا واخيرا بفيض فالفايض عليه حقا ايضا فان كان هذا هكذا فلم يكن من الواجب ان يكون البارى وحده ولا يخلق شيئا شريفا قابلا لنوره اى العقل كذلك لم يكن من الواجب ان يكون العقل وحده ولا يصور شيئا قابلا لفعله وقوته الشريفة ونوره الساطع فتصور لذلك النفس وكذلك لم يكن ينبغي ان يكون النفس في تلك العالم العقلي العالى وحدها ولا يكون شيء قابل لاثارها من اجل ذلك هبطت الى العالم السفلي لتظهر افعالها وقوتها الكريمة وهذا لازم لتلك طبيعة ان تفعل افعيلها وتؤثر في الشيء الذى يكون تحتها وان يكون الشيء ينفعل ويقبل الآثار من الشيء الذى يليه علواً وذلك ان الشيء الاعلى [٧٢] يؤثر في الشيء الذى هو اسفل، وليس شيء من الاشياء انفعليته ولا الطبيعيتة يقف في ذاته ولا يسلك مسلك الفعل الا ان يكون الشيء آخر الاشياء ضعفا لا

يكان فعله يتبين،

والدليل على أنَّ الأشياء الطبيعية لا يمكن أن تعف ولا تسلك مسلك الفعل البذر الذي يُستوعب بطن الأرض فإن البذر يبدأ من مكان لا قدر له ولا وزن له كانه شيء روحاني ليس بجسم فلا يزال يسلك مسلك الفعل حتى يخرج من ذاته وذلك أنه فعل فعله وصورة صورته فهو كائن في تلك الصورة راجع إلى ذاته قائم على أن يفعل مثل تلك الصورة مرارا كثيرة لأن فيه الكلمات العالية الفواعل لارقة لا مفارقة ألا أنها حقيقة لا تقع تحت ابصارنا فإذا فعل فعله وقع تحت ابصارنا بانته قوته العظيمة العجيبة التي لم يكن من الواجب أن تقف في ذاتها ولا تسلك مسلك اللون والفعل فبالخروج أن لا يكون من الواجب أن يعف الأشياء العظيمة العقلية وتحبس قوتها وأثارها وتحصرها في ذاتها حصرا وإن لا تجرى مجرى الفعل دائما ألا أن تأتى الشيء الذي لا يعدر على قبول أثارها ألا قبولا ضعيفا ولا أن تؤثر في شيء آخر لعلته قبوله أثر الغافل، فإن كان هذا هكذا قلنا أن النفس تُفيعص قوتها على هذا العالم كله بقوته العالية الشريفة وليس شيء من الأشياء الجرمية المتحركة وغير المتحركة بعدام لقوة النفس ولا بخارج من طبيعتها الخبير وإنما ينال كل جرم من الأجرام من قوتها وخيرها على نحو قوته لقبول تلك القوة وذلك الخبير، فنقول أن أول أثر بوقرة النفس إنما تؤثر في الهيولى لأنها أول الأشياء الحسية فلما كانت أول الأشياء الحسية استوجبت أن تنال الخبير من النفس أولا وإنما اعنى بالخبير الصورة ثم ينال بعد ذلك كل

واحد من الاشياء الحسّية من ذلك [٧٣] الخير على نحو قوتها  
لقبول ذلك الخير،

ونقول لما قبلت الهيولى الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صوّرت  
الطبيعة وصيّرتها قابلة للكون اضطراراً وانما صارت الطبيعة قابلة للكون  
لما جعل فيها من القوة النفسانية والعدل العالية ثم وقف فعل العقل  
عند الطبيعة ومبدأ اللون فالكون آخر العدل العقلية المصوّرة وأول العدل  
المكوّنة ولم يكن يجب ان يوقف العدل الفواعل المصوّرة للجواهر من قبل  
ان تأتى الطبيعة، وانما كان ذلك كذلك من اجل العلة الاولى التى صيّرت  
الآتيات العقلية عللاً وفواعل مصوّرة للصور العرضية الواقعة تحت اللون  
والفساد فانّ العالم للحسّى انما هو اشارة الى العلم العقلى والى ما فيه من  
الجواهر العقلية وبيان قواها العظيمة وفصائلها الكريمة وخيرها الذى يغلى  
غليانا ويفور فوراً،

ونقول ان الاشياء العقلية تلزم الاشياء الحسّية والبارى الاول لا يلزم  
الاشياء العقلية والحسّية بل هو الممسك لجميع الاشياء غير ان الاشياء  
العقلية هي آتيات خفية لانها مبتدعة من الآتية الاولى بغير توسط  
والاشياء الحسّية فهي آتيات دائرة لانها رسوم الآتيات الخفية ومثالها  
وانما قواؤها ودوامها بالكون والتناسل كى تبقى وتدوم شبهها بالاشياء  
العقلية الثابتة الدائمة،

ونقول الطبيعة ضربان عقلية وحسّية والنفس اذا كانت فى العالم العقلى

كانت افضل واشرف واذا كانت في العالم السفلى كانت اخس وادنى من اجل الجسم الذى صارت فيه والنفس وان كانت عقليّة في العالم العقلي فلا بد لها ان تنال من العالم الحسّي شيئا وتصير فيه لان طبيعتها متلائمة للعالم العقلي والعالم الحسّي [٧٤] فلا ينبغي ان تذمر النفس ولا تلام على ترك العالم العقلي وكينونتها في هذا العالم لانها موضوعة بين العالمين جميعا، وانما صارت النفس على هذه الحال لانها وان كانت جوهرًا من تلك الجواهر الشريفة الالهية فانها آخر تلك الجواهر وأول الجواهر الطبيعية الحسّية فلما صارت مجاورة للعالم الطبيعي الحسّي لم يدر في الواجب ان تمسك عنه فصائلها ولا تفيضها عليه فلذلك فاضت عليه قواها وزينته بغاية الزينة وربما نالت من خساسته وذلك الا ان تحذر وتحرز من ان يشوبها شيء من حالته الدنية المذمومة

ونقول انه لما كان الواجب على النفس ان تفيض قواها على هذا العالم الحسّي وان تزينه لم تكتف بان زينت ظاهرها بل عرضت في بطنه واثرت فيه من القوى واللمعات الفواضل ما يتحير له طالب معرفة الاشياء وكُل عن وصفها النطو عليها، والدليل على ان هذا هكذا اعنى ان النفس زينت باطن الاجرام اكثر من ظاهرها هو انها ساكنة في باطن الاجرام لا في ظاهرها وتحفيّف ذلك انها انما تظهر أفاعيلها من داخل لا من خارج وذلك انا ربما رأينا النبات وغيره من الاشياء النامية الحيوانية ليس بظاهرها حسن ولا بهاء فلا تلبث ان ينبعث من داخلها اللون الحسن البهيبة

والأرايحُ الطَّيِّبة والثمارُ الحجيبة فلو لا أنَّ النفس استبطنت الأجرام الطبيعية وأقرت فيها آثارها الحجيبة الكثيرة الأفاعيل دائماً اعى الطبيعة لفسد الجرمُ سريعاً وفِيَّ ولم يكن يبقى ولا يتم كالذى هو عليه الآن، وذلك أن النفس لما رأت بهاء الجسم وزينته وأثر الطبيعة فيه أفاضت عليه قوتها الشريفة وصيرت فيه ألكلمات الفواعل لتفعل الأفاعيل الحجيبة التى بهت الناظر [٧٥] اليها،

ونقول أنَّ النفس وإن كانت قد استبطنت الجرم فتبها على الخروج منه وتخليفه ومصيرها إلى عالمها العالى العقلى وتقربين العالمين قادرةٌ فإذا قرنت بين العالمين وبين فضائلها علمت فصل ذلك العالم بالتجربة فتكون قد عرفت الفضائل العاليلة الشريفة معرفةً صحيحةً وفصل ذلك العالم على هذا العالم وذلك أنه إذا كانت ضعيف الطبيعة وجربت الشيء وعلمته بالتجربة فإن ذلك مما يزيد بها بمعرفة الخير علماً وبيانا وهو خير من أن تكون تعلم الشيء بعلم فقط لا بالتجربة،

ونقول كما أنَّ العقل لا يقوى على الوقوف في ذاته لما فيه من القوة النائمة والنور الفائق للنه يحتاج إلى الحركة والسلوك أما علواً وأما سفلاً ولا يقوى على أن يسلك علواً فيفيض نوره على ما فوقه لأنه ليس فوقه شيء مبدع فيفيض عليه نوره لأن الذى فوقه إنما هو المبدع الأول من أجل ذلك سلك سفلاً بالناموس المضطر الذى جعل فيه المبدع الأول وأفاض نوره وقوته على الأشياء التى تحته إلى أن بلغ النفس فلما بلغها وقف



ولم يتعلَّها لأنَّ النفس هي آخرُ العالمِ العقليِّ كما قلنا مراراً ،

فلما هبط العقل إلى أن صار إلى النفس وأثّر فيها ما أثر خَلِّيَ بينها وبين سائر الافاعيل ورجع أيضا وصعد علّوا إلى أن بلغ العلّة الأولى وقف هناك ولم يهبط سَفْلا لأنّه علم بالتجربة أنّ المكث هناك والتعلُّق به أي بالعلّة الأولى الفصل واكثر افادة من النور والقوة وسائر الفضائل ، كذلك النفس لما كانت مغلّثة نورا وقوّة وسائر الفضائل لم تنفرد على الوقوف في ذاتها لعلّة أنّ تلك الفضائل فيها تشويفها إلى [٧١] الفعل فسلكت سفلا ولم تسلك علّوا لأن العقل لم يكن يحتلج إلى شيء من فضائلها لأنّه هو علّة فضائلها ، فلما لم تقو على السلوك علّوا سلكت سفلا فأفاضت من نورها وسائر فضائلها على كلّ ما تحتها وملأت هذا العالم نورا وحسنا وبهاء ، فلما أثّرت في هذا العالم الحسّي ما أثّرت كرت راجعة إلى عالمها العقليّ وتمسّكت به ولمزمته وعلمت علما لا شكّ فيه أن العالم العقليّ اكرم واشرف من العالم الحسّي وإدامت النظر اليه ولم تشتت الرجوع إلى هذا العالم المبتذّ ،

ونقول أنّ النفس اذا صارت في هذه الاشياء الحسّيّة الدنيّة وصلت إلى الاشياء الضعيفة القوّة القليلة النور وذلك انها لما فعلت في هذا العالم وأثّرت فيه الآثار العجيبة لم تر من الواجب أن تحلّها فتدثر سريعا لانها رسوم والرسم اذا لم يمدّه الراسم بالكون اضمحلّ وفسد وانمحى فلا

يتبين جماله فيبطل ولا تبين حكمة الراسم وقوته، فلما كان هذا هكذا وكانت النفس هي التي أقرت هذه الآثار العجيبة في هذا العالم احتملت أن يكون هذه الآثار باقيةً وذلك أنها لما رجعت إلى عالمها وصارت فيه ابصرت ذلك البهاء والنور والقوة فأخذت من ذلك النور وتلك القوة والفتنة إلى هذا العالم فامتته بالنور والحياة والقوة فهذه حال النفس وعلى هذا تدبر حال هذا العالم وتلزمه،

ونريد أن نبين رأينا في ذلك ونبينه ونخبره فنقول أن النفس لا تهبط بأسرها إلى هذا العالم السفلي المحسّي لا النفس الكلية ولا انفسنا لكنه يبقى منها شيء في العالم العقلي لا يفارقه لأنه لا يمكن أن يكون الشيء يفارق عالمه مغارقة تامة إلا بفساده والخروج من ذاته فالنفس وإن كانت هبطت إلى هذا العالم فاتها متعلقة [vv] بعالمها لأنه قد يمكن أن تكون هناك ولا تخلو من هذا العلم،

فإن قال قائل فلم لا نحس بذلك العالم كما نحس بهذا العالم قلنا لأن العالم المحسّي غالب علينا وقد امتلأت انفسنا من شهواته المذمومة واسماعنا من كثرة ما فيه من الضوضاء واللفظ فلا نحس بذلك العالم العقلي ولا نعلم ما يودّي إلينا النفس منه، وإنما نعوى على أن نحس بالعالم العقلي وبما تودّي إلينا النفس منه منى علونا على هذا العالم ورغبتنا شهواته الدنيّة ولم نشتغل بشيء من أحواله فنحن نفوى على أن نحس به وبالشىء الهابط علينا منه بنوشت النفس ولا نفدرا أن

نحسّ بالشئ الكائن في بعض اجزاء النفس قبل ان يلقى ذلك على النفس كلها كالشهوة فأننا لا نقوى على ان نحس بها ما دامت ثابتة في قوة النفس الشهوانية فإذا هي سلكت الى القوة الحسية وإلى القوة الفكرية والذهنية حسسناها وأما قبل ان تصير في هاتين القوتين فأنها لا نحس بها ولو لبثت هناك زمانا طويلا،

ونقول ان لكل نفس شيئا يتصل بالجرم سفلا ويتصل بالعقل علواً والنفس الكلية تدبر للجرم الكلي ببعض قوتها بلا تعب ولا نصب لأنها لا تدبر بالفكرة كما تدبر أنفسنا أبداننا بل إنما تدبر تدبيراً عقلياً كلياً لا فكرة ولا رؤية وإنما صارت تدبر بلا رؤية لأنه جرم كلي لا اختلاف فيه وجزءه شبيه بأكمله وليست تدبر مزاجات مختلفة ولا الاعضاء غير متشابهة فاحتاج الى تدبير مختلف لكنه جرم واحد متصل متشابه الاعضاء وطبيعة واحدة لا اختلاف فيها، فأما النفس الجزئية التي في هذه الأبدان الجزئية فإنها شريفة أيضاً تدبر الأبدان تدبيراً شريفاً [٧٨] غير أنها لا تدبرها إلا بتعب ونصب لأنها إنما تدبرها بفكرة ورؤية وإنما صارت ترى وتفكر لأن المحس قد شغلها بالنظر الى الأشياء الحسية وأدخل عليها الآلام والاحزان بما يورث عليها من الأشياء الخارجة من الطبيعة فهذه الأشياء تغفلها وتخيلها وتمنعها من ان تلقى بصرها الى ذاتها وإلى جزءها الباقي في العالم العقلي ولذلك ان الأمور الدنيئة قد غلبت عليها كالشهوة المذمومة واللذة الدنيئة فرفضت أمورها الدائمة لتتنازل برفضها لذات هذا العالم الحسي وفي

لا تعلم ايها قد تباعدت من اللذة التي هي لذّة الحَقّ اذ صارت الى اللذة الدائرة التي لا بقاء لها ولا ثبات، فان قويت النفس على رفض المحس والاشياء المحسّية الدائرة ولم تتمسك بها دبّرت في هذا البدن بأقرون السعي بغير تعب ونصب وتشبّعت بالنفس الكلية وكانت دهيتتها في السيرة والتدبير ليس بينهما فرق ولا خلاف،  
 'تم الميمر السابع بعون الله تعالى'

،

'الميمر الثامن من كتاب انولوجيا'  
 'في صفة النار في مثل صفة الارض ايضا'

وذلك ان النار انما هي كلمة ما في الهيوولي وكذلك سائر الاشياء الشبيهة بها والنار لم تكن من تلقاء نفسها بلا فاعل ولا في من احتكاك الاجسام لما قد ظن قوم واما تظهر النار في احتكاك الاجسام المحسّية لان في كل جسم نارا فاذا احتكت الاجسام بعضها ببعض سخنت فاذا سخنت ظهرت النار فيها وليست انار منه وليست الهيوولي ايضا نارا [٧٦] بالقوة ولا في تحدث صورة النار لكن في الهيوولي كلمة فعالة تفعل صورة النار وصورة سائر الاشياء والهيوولي قابلية لذلك الفعل والكلمة التي فيها هي النفس الكلية التي تغوى ان تصور في الهيوولي نارا وسائر الصور السماوية وحده

النفس إنما هي حيوة النار وكلمة فيها وكلماتها هي واحد اعني الحيوة  
 والكلمة ولذلك قال افلاطون ان في كل جرم من الاجرام المبسولة  
 نفسا وفي فاعلة لهذه النار الواقعة تحت المحس فان كان هذا هكذا  
 قلنا ان الشيء الذي يفعل ههنا النار انما هي حيوة ما نارية وهي النار  
 الحقيقية فالنار اذا التي فوق هذا النار في العالم الاعلى هي اخرى ان  
 تكون نارا فان كنت نارا حقا فلا محالة انها حيوة وحيوتها ارفع واشرف  
 من حيوة هذه النار لان هذه النار انما هي صنم لتلك النار فقد بان وصنم  
 ان النار التي في العالم الاعلى هي حيوة وان تلك الحيوة هي القبة بالحيوة  
 على هذا النار وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك اقوى فانهما  
 هناك حيان كما هم في هذا العالم الا انها في ذلك العالم اكثر حيوة  
 لان تلك الحيوة هي التي تفيض على هذين الذين ههنا الحيوة  
 والدليل على ان الاسطفسات التي ههنا حية الاشياء التي تتولد منها  
 وذلك انه قد يتولد في النار حيوان وفي الماء والهواء حيوان والحيوان  
 الذي يتولد في الهواء اكثر قليلا وايبين واما الحيوان الذي يتولد في الماء  
 بيئة غير ان الحيوان الذي يتولد في النار خفية قليلة وان الحيوان  
 الذي يتولد في النار لا يؤثر فيها الاسطفسات فذلك الحيوان الذي  
 في الهواء لا يؤثر فيها الماء [٨٠] والارض والدليل على ذلك الاشياء المتكونة  
 من الرطوبات التي فيها مثل اللحم وسائر الاعضاء الشبيهة به ولذلك ان  
 اللحم انما هو دم جامد واللحم ذو حس والدم الذي كان منه اللحم

لا يحس كذلك كل سائر استلزمات انبطن لا يحس والبدن المركب منها يحس وينفعل،

فان كان هذا على ما وصفنا رجعنا الى ما كنا فيه وقلنا ان هذا العالم الحسّي كله انما هو مثال وصنم لذلك العالم وان كان هذا العالم حيّا فبالحرى ان يكون ذلك العالم الاول حيّا وان كان هذا العالم تامّا كاملاً فبالحرى ان يكون ذلك العالم اتمّ تملأ واكمل كاملاً لانه هو المفيض على هذا العالم الحيوة والقوة والجمال والدوام، فان كان العالم الاعلى تامّا في غيبة التمام فلا محالة ان الاشياء هناك كلها التي ههنا الا انها فيه بنوع اعلى واشرف كما قلنا مراراً فتمرّ سماوات ذات حياة وفيها كواكب مثل هذه الكواكب الى في هذا السماء غير انها نور واحد وليس بينهما افتراق كما نرى ههنا وذلك انها ليست جسمانيّة وهناك ارض ليست ذات سباح لكنها حيّة عامرة وفيها الحيوان كلها والطبيعة الارضية التي ههنا وفيها نبات مغروس في الحياة وفيها بحار وانهار جارية وما يجري جريانا حيوانيا وفيها الحيوان المائية كلها وهناك هواء وفيه حيوان هوائيّة حية شبيهة بذلك الهواء، والاشياء التي هناك كلها حيّة وكيف لا تكون حيّة وهى في عالم الحياة انحص لا يشوبها الموت البتّة وطبائع الحيوان التي هناك مثل طبائع هذه الحيوانات الا ان الطبيعة هناك اعلى واشرف من هذه الطبيعة لانها عقلية ليست حيوانية البتّة،

فن انكر قولنا وقال من اين يكون في العالم الاعلى حيوان وسماوات وسائر

الاشياء التى ذكرنا [٨١] قلنا انّ العالم العقلى الاعلى هو الحىّ التام الذى فيه جميع الاشياء لانه اُبدع من المبدع الاول التام ففيه كل نفس وكل عقل وليس هناك فقر ولا حاجة البتّة لان الاشياء التى هناك كلّها ملوّنة غيّ وحيوةً كأنها حيوةٌ تغلى وتغور وجرى حيوة تلك الاشياء انما ينبع من عين واحدة لا كأنها حرارة واحدة وريح واحدة ففقط بل كلّها كيميّة واحدة فيها كل كيميّة يوجد فيها كل طعم ونقول انك تجد في تلك الكيميّة الواحدة طعم الحلاوة والشراب وسائر الاشياء ذوات الطعم وقواها وسائر الاشياء الطيّبة الروائح وجميع الالوان الواقعة تحت البصر وجميع الاكلان الواقعة تحت اللمس وجميع الاشياء الواقعة تحت السمع لان اللحون كلّها واصناف الايقاع وجميع الاشياء الواقعة تحت الحس هذه كلّها موجودة في كيميّة واحدة مبسّطة على ما وصفنا لانّ تلك الكيميّة حيوانيّة عقليةٌ تسع جميع الكيفيات التى وصفنا ولا تصيف عن سىء منها من غير ان تختلط بعضها ببعض ويفسد بعضها ببعض بل كلّها فيها محفوظةً كان كل واحد منها قائما على حدّه، والاشياء التى هناك وان كنت مبسّطة فانك لا تجد شيئا منها الا وهو مؤثّر بكثرة الصفات التى فيه من غير ان يعظم او يربو كما يعظم الاشياء الجسمانيّة وتربو، والعقل الذى هناك ليس بمبسّط كانه سىء لا سىء فيه ولا النفس التى هناك مبسّطة على هذه الصفة بل العقل والنفس وسائر الاشياء التى هناك مبسّطةٌ مُوشاةٌ بجميع الصفات

العلائمة لكل واحد وانما يكون شئ مؤتى بالصفات وهو مبسوط اذا كان من الاوائل الاولى اى الحيوانية ولم يكن من الاوائل الثانية اى الحسية المركبة اعنى بذلك ان فعل الاول الذى فى الاوائل الاخيرة واحد مبسوط اى ذو قوة واحدة واما فعل الاول [٨٢] الذى فى الاولى فكثير اى ذو قوة كثيرة، والعلّة فى ذلك ان كل شئ يفرّب من العلّة الاولى كانت افعيله ايبين واكثر وكلما يبعد عنها كان اقلّ وأضعف وذلك ان العقل يحرّك دائما بحركات مستوية يُشبه بعضها بعضا وعلى حالة واحدة وليس بنفرد العقل بواحد من حركاته بل هو جميع حركاته وحركته الجزئية ايضا ليست بواحدة لكنها كثيرة ايضا الا أنّه كلما قرب الحركة من الشئ الاخير قلّ حتّى يكون شياً واحدا مبسوطا ذا قوة واحدة والحركات الكائنة بين اول حركة العقل وآخر حركاته كل واحد منها فى جميع الحركات التى تحتها،

فاما الحركة الاخيرة فكانّها خطأ ما اى جرم صلب متشابه الاجزاء لا اختلاف فيها وحركة العقل الاخيرة ليس فيها فضيلة كثيرة وذلك أنّه ليست فيها قوة أخرى تهيجها الى ان تفعل حيوة فليس بينها وبين الشئ الذى لا فعل له اختلاف وهذه الحركة اعنى حركة العقل الاخيرة ليست حيوة تجمع اشياء كثيرة لكنها حيوة واقعة على شئ واحد فلذلك صارت شخصية واقعة تحت الحس ولذلك صار الشئ



الشخصي ليس هو كله حيوةً وينبغي اذا كان الشيء عقلياً ان يكون كله حيوةً وأن لا يكون فيه شيء ليس بحيّ،

ونقول ان حركات العقل هي جواهر وليس جوهر من الجواهر التي بعد العقل ألا وهو من فعل العقل، وانما يفعل العقل للجواهر بحركاته لانه أول فعل الفعل الأول الخف فلذلك صار له من القوة ما ليس بغيره، والعقل يتحرك في الجواهر والجواهر تبع للحركات وانما يتحرك الخف في مضمار الخف ولا يخرج من ذلك المضمار وهذا الموضع انما هو موضع للعقل وحده ليس هذا الموضع بمبسوط كانه بسيند سادج لكنه مبسوط موشاً، والعقل دائم الحركة فيه [٨٣] لا يسكن وأن سكن لم يفعل البتة فان لم يفعل لم يكن عقلاً البتة ولا يمكن أن لا يفعل العقل فعله وانما هو حركة فحركته عقلية وحركة سائر الجواهر في متممة جميعها، وكل جوهر وكل حيوة انما هو من حركات العقل فجوهر العقل حافظ لجميع الجواهر التي تحته وحيوة العقل حافظه لكل حيوة تحتها وكل سالك هناك عقلاً كان او حيوةً فانه يسلك في مسلك حيواني ومرة على اشياء حيية، وكما ان السالك في هذه الارض انما يسلك في مسلك ارضي والاشياء التي يمر بها انما هي ارضية كلها وأن كان ذلك كثيراً مختلفاً كذلك من سلك في تلك الارض الحيوانية انما يسلك في مسلك الحيوة والاشياء التي يمر بها هي حيوة ايضاً والحى سالك في تلك الارض انما يسلك ضرورياً من طرق الحيوة طرقاً بعد طرق غير انه وان سلك ضرورياً تلك الطرق فانما

يسلكها الى ان ياتى آخرها من غير ان يفارق اولها خلاف ما يكون ههنا من العالم السفلى فان السالك طريقا ما اذا صار في موضع آخر من هذا الطريق الارضى فارق اوله وجميع اجزاء ذلك الطريق وانما يكون في آخره فقط اعني في الموضع الذى هو فيه، واما السالك في ارض الحيوه فانه يسلك الى اقصى تلك الارض من غير مفارقة منها لاولها ويكون في اولها وآخرها وفيما بين ذلك في حالة واحدة فانه وان لم يسلك في تلك الارض مسلما سواء وكان في بعض تلك الارض اكثر سلوكا وفي بعض اقل وكان في بعضها دون بعض لم يكن السالك في تلك الارض عقلا كان او حيوة عقلا بالفعل وحيوة بالفعل لكنه يكون عقلا او حيوة بالقوة فيكون ناقصا واقعا تحت الكون والفساد فاما العقل او المحي [٨٤] الذى بالفعل فهما في كل معقول وكل حيوة بالسواء، فان كان هذا هكذا قلنا ان الاشياء كلها في العقل والعقل هو الاشياء فاذا كان العقل كانت الاشياء واذا لم يكن الاشياء لم يكن العقل وانما صار العقل هو جميع الاشياء لانه فيه جميع صفات الاشياء وليس فيه صفة آلا وفي تفعل شيئا مما يليق بها وذلك انه ليس في العقل شئ آلا وهو مطابق لكون شئ آخر، فان قال قائل ان صفات العقل انما هي له لا لشئ آخر وليس تستجاوز البتة قلنا ان صيرت العقل على هذه الحال كنت قد قصرت به وصيرته جوهر دنيا خسيسا ارضيا ان صار لا يجاوز ذاته وصارت صفاته كتمامه فقط ولا يكون شئ يفارق بين العقل وبين المحس وهذا قبيح محال ان

يكون هو والحس شيئا واحدا، وقد نقدر ان نمثل قولنا هذا بامثال عقلية  
فنعلم كيف العقل وأنه لا يرصى ان يكون واحدا مفردا ولا يكون  
شيء آخر واحدا كوحداً نيتية وان المثل نريد ان نمثله به الصورة  
الكلية النباتية او الحيوانية فانك ان وجدت هذه كلها واحداً ولا  
واحداً علمت ان كل واحدة منها وان كان واحداً فانه موشى باشياء  
كثيرة مختلفة

واما الكلمة الفاعلة في الهيولى للشيء فهي وان كانت واحدةً فانها  
مختلفة الصفات اقول انها تُصير الشيء الواحد كثيراً مثل الوجود فانه  
وان كان جثة واحدةً فان الكلمة التي فيه تُصير بعض الوجود عينا  
وبعضه أنفاً وبعضه ثا والآنف ايضاً وان كان واحداً فانه ليس بواحد  
محض لكنه مركب من اشياء كثيرة من عروق وعصب وغضروف والعروق  
ايضاً وان كانت واحداً فانها ايضاً مركبة من عناصر البدن الاربعة كالدم وما  
يشبهه والدم ايضاً وان كان واحداً فانه ايضاً مركب من اشياء أخرى  
[٨٥] وهذا يكون على هذه الصفة الى ان يبلغ الاوائل الاولى الهيولى والصورة  
التي هي بسيطة وحدها

فكذلك يكون العقل واحداً ولا واحداً غير أنه يكون هذه الصفة فيه  
اعلى واشرف وافضل من الصفة للجسمانية التي ذكرنا أنفاً وكذلك ان  
العقل واحد وهو كثير وليس هو كثيراً كالجثة بل هو كثير بان فيه  
كلمة تقوى على ان تفعل اشياء كثيرة وهو ذو شكل واحد غير ان

شكّله شكلاً عقليّاً والعقل انما يكون محدوداً يشكّله ومن ذلك الشكل ينبعث جميع الاشكال الباطنة والظاهرة ومن تلك الكلمة ينبعث القوى والفعل الذى تحت العقل وليست قسمة العقل مثل قسمة الجسم وذلك ان قسّمته يكون بخطّ مستوي الى خارج واما قسمة العقل فانّها يكون الى داخل دائماً الى داخل الاشياء،

اقول ان فى العقل جميع العقول والحيوان وذلك انها تنقسم فيه والقسمة فى العقل ليس بأن الاشياء هناك قائمة فيه ولا ان الاشياء ركنت فيه لكنه فاعل الاشياء غير انه يفعلها شيئاً بعد شئٍ بترتيب وطقس،

وامّا الفاعل الاول فانه يفعل الاشياء كلّها التى فعلها بغير توسطّ معا وفى دفعة واحدة ونقول انه كما ان فى العقل جميع الاشياء التى تحته كذلك فى الحىّ اللّتى جميع طبائع الحيوان وفى كلّ واحد من الحيوان ابصاراً حيوانات كثيرة الا انها اقلّ واضعف من الحيوان الذى هو اعلى ولا يزال للحيوان نقل من الحىّ الذى يليه الى ان يأتى الى الحيوان الصغير الضعيف القوة فتتفرّق هناك فيكون ذلك الحىّ الذى وقعت فيه قوة الحىّ اللّتى شخصاً حياً وهذه القسمة قسمة ليست مختلفة، واقول ان الحيوان وان كان بعضها فى بعض كما كانت الافراد فى الصنف والصنف فى النوع والنوع فى الجنس فكّلها واحداً فانّها ليست بمختلفة فيها لكنّها [٨٩] فيها كاتبة التى قيلت انها هى كامل الحبة التى ذكروا انها فى العالم المحسّى فانّها واحدة فى الاوائل التى هى تولّف بين الاشياء الا انها ربما قهرتها الغلبة فيفترق

ما آلفت وجمعت وأما المحبة الحقيقية وهي العقلية فتتوَلَف جميع الأشياء كلها العقلية والحيوانية جمعا عقليا وتصيرها واحدة عقلية فلا تفرق أبدا لأنها ليست هناك غلبة تغلب تلك المحبة لأن ذلك العالم كلها بأسره محبة محضة ليس فيه اختلاف أنيته ولا تضاد وإنما الاختلاف والتضاد في هذا العالم فلذلك ربما قويت الغلبة على المحبة فيغرق الأشياء التي جمعتها المحبة فاما العالم الاعلى فاما هو محبة فقط وحيوة ينبعث منها كل حيوة كما قلنا ذلك مرارا اختلف لا يفرق كما بينا آنفا،

#### ‘ في القوة والفعل ‘

ونقول الفعل أفضل من القوة في هذا العالم وأما في العالم الاعلى فالقوة أفضل من الفعل وذلك لأن القوة التي في الجواهر العقلية هي التي لا تحتاج الى الفعل من شيء الى شيء آخر غيرها لأنها تامة كاملة به تدرك الأشياء الروحانية كادراك البصر الأشياء الحسية والقوة هناك كالبصر ههنا فلما في العالم الحسى فانها تحتاج الى ان تخرج الى الفعل وإلى ان تدرك الأشياء الحسوسة وتعلم ان تلك قشور الجواهر التي لبستها في هذا العالم وذلك انها لم تقدر على ان تقبل الى جواهر الأشياء وقواها الا ان تجوز القشور فاحتاجت في ذلك الى الفعل فاما اذا كانت الجواهر مجردة والقوى مكشوفة فقد اكتفت القوة حينئذ بنفسها ولم تحتاج في

ادراك للجواهر الى الفعل، وإن كان هذا هكذا رجعنا وقلنا إن النفس اذا كانت في المكان العقلي فاما ترى ذاتها والاشياء التي هناك بقوتها لأن الاشياء التي هناك بسيطة والبسيط لا يدركه [٨٧] إلا بسيطاً مثله وإذا كانت في هذا المكان المحسّي لم تنل ما هناك ألا بتعب شديد لثرة القشور التي لبستها والتعب فعل والفعل مركّب والمركّب لا يدرك الاشياء البسيطة كنه ادراكها، فالنفس اذا صارت في هذا العالم المحسّي لم تنل ما في العالم العقلي ألا بفعل تستفيد ههنا لا بقوتها فلذلك لا تدرك الاشياء التي كانت تراها في العالم العقلي لأن الفعل يستغرق القوة في العالم المحسّي ويمنعها من ادراك ما كانت تدركه،

فإن قال قائل إن المدرك إذا ادرك الشيء بالقوة وادركه بالفعل كان ذلك اثبت وأقوى لأن الفعل إنما هو تمام قلنا أجل إذا كان المدرك يدرك الشيء بقبول اثره فإن القوة تكون حساً كأنها تقبل رسم أثر الشيء والفعل أثر ذلك الاثر فيكون الفعل حينئذٍ متمم القوة فاما إذا كان المدرك به يدرك الشيء من غير أن يقبل اثره فالقوة حينئذٍ تكفي بنفسها في ادراك الشيء فإذا كانت مكتفية بنفسها ثم أتاه آتٍ دخل عليها فاضرب بها ذلك الاثر وافسدها لا سيما إذا كان خلافتها ولم يكن من حيزها، فإن قال قائل إذا كان هذا هكذا فقد فسدت قوة النفس التي بها كانت تدرك الاشياء العقلية ادراكاً صحيحاً اذا صارت لا تدركها إلا بالفعل لأن الفعل مفسد للقوة قلنا لم تفسد القوة لأنها تبحث عن النفس عند

دخول الفعل عليها فقط ، والدليل على ذلك أن النفس إذا تركت استعمال  
 الفعل في الأشياء العقلية ولم تحتج إلى التفكير في إدراك ذلك العالم رجعت  
 تلك القوة إليها بل نهضت لأنها لم تفارق النفس وترى النفس الاشياء التي  
 كانت تراها قبل أن تصير في هذا العالم [٨٨] من غير أن تحتج إلى الروية وتستغنى  
 فإنها لم تحتج إلى الروية لم تحتج إلى الفعل لأن الفعل ضرب من ضروب  
 الروية وذلك أن الفعل إما يكون في الشيء المرئي وإما أن يكون في  
 الشيء الطبيعي فإما القوة الثابتة فإنما تكون في الجواهر التي تقع في  
 الأشياء وقواً هي كما بغير روية ولا فكر وذلك أنها تعين الأشياء عياناً ،

فإن قال قائل فالفنفس إذا كانت في هذا العالم فكيف تعلم الأشياء  
 التي في العالم العقلي وكيف تدركها أما بالقوة التي كانت تعملها بتلك  
 وهي في ذلك العالم أم تفعل بغير تلك القوة وإن كانت تعملها بتلك  
 القوة لم يكن بد في ذلك أن تدرك الأشياء العقلية وهنا كما كنت  
 تدركها هناك وهذا محال لأنها هناك مجردة محضة وهي هنا مشوبة  
 بالبدن وإن كانت النفس تدرك الأشياء هنا بفعل ما والفعل غير القوة  
 فلا محالة أنها تدرك الأشياء العقلية بغير قوتها الإدراكية وهذا محال لأن  
 كل إدراك لا يدرك شيئاً من الأشياء إلا بقوتها الغريزية التي لا تفارق  
 الشيء إلا بفساده ، قلنا أن النفس تعلم الأشياء العالية العقلية هنا  
 بالقوة التي كانت تعملها بها وهي هناك غير أنها لما صارت في البدن  
 احتاجت إلى شيء آخر تنال به الأشياء التي كانت تنالها مجردة فظهرت

القوة الفعل وصيرته عملاً لأن النفس كانت تكتفى بقوتها في العالم الاعلى ولم تكن تحتاج الى الفعل فلما صارت ههنا احتاجت الى الفعل ولم تكتف بقوتها والقوة في الجواهر العقلية العالية وهى التى تظهر الفعل وتتممه وأما في الجواهر الجرمية فان الفعل هو الذى يتمم القوة وبالحق [٨٩] بها الى الغاية، فان كان هذا هكذا رجعنا فقلنا ان الشئ الذى به ترى النفس الاشياء العالية العقلية وهى هناك تراها وهى ههنا وهوقوتها وفعلها انما هو نهوض تلك القوة وذلك انها اشتاقت الى النظر الى ذلك العالم ونهضت بقوتها واستعملتها غير الاستعمال التى كانت تستعملها وهى هناك لانها كانت تدرك الاشياء هناك بأفهم السعى ولا تدركها ههنا الا بتعب ومشقة وانما ينهض تلك القوة في خواص الناس ومن كان في اهل السعادة وبهذه القوة ترى النفس الاشياء الشريفة العالية التى كانت هناك او ههنا فاذا نهضت قوة النفس ورأت ذلك العالم نطق عليه ووضعته بتأمل لا بافكار ولا بقول فبأى شئ تحتاج الى أن تأخذ اوائله من شئ آخر لأن الاشياء التى في ذلك العالم هى الاوائل وليس من وراءها اوائل أخرى، فمن اجل ذلك صار القول عليها واحداً كانت في العالم الاعلى ام في العالم الاسفل فصارت النفس ترى ما ههنا بالقوة التى كانت تراها وهى هناك غير أنها تحتاج الى ان ينهض قوتها ولا حاجة بها الى ذلك اذا كانت هناك، وانما اعنى بالنهوض ان النفس اذا ارادت علم العالم العقلى رفعت قوتها من هذا العالم السفلى وذلك بمنزلة



رجلٍ صعد الجبل والفي بصره علواً وسفلاً فرأى من الأشياء ما لا يمكن غيره أن يراه من لم يصعد ذلك الموضع كذلك النفس إذا رفعت قوتها إلى العالم الأعلى رأت أشياء لا يراها أحد من لم يفعل كما فعلت وقوتها هي بصرها الذي تبصر به ما هناك في أي المكانين كانت غير أنها إذا كانت في العالم العقلي لم تحتج أن ترفع بصرها إلى فوق [٩٠] وهذا الارتفاع هو فعلها الذي تنال به ما هناك إذا كانت في هذا العالم وإذا ارتفعت قوة النفس من هذا العالم السفلي فاتها ترفع أولاً إلى السماء ثم من السماء إلى فوق السماء،

فإن كان هذا هكذا رجعنا قلنا أن الذكر إنما يبد من السماء لأن النفس إذا صارت كالأشياء السماوية ذكرتها وعلمت أنها هي التي تعرف قبل أن تصير في العالم السفلي فليس الآن بحجب أن يكون النفس إذا صارت في السماء ووقفت هناك تذكر حال الأشياء التي رأت وفعلت في هذا العالم السفلي وإن تذكر الأشياء السماوية لأنها ثابتة قائمة بتلك الأجرام والأشكال الأولى لم تتغير ولم تستحيل عن جوهرها واشتدائها،

فإن قال قائل فلون الأشكال السماوية تغيرت ولم تبقى على حالها الأولى انترى النفس إذا رأتها أثبتت معرفتها أم لا قلنا نعم تعرفها من قبل هيئتها وخاصة أفعيلها وليس ذلك بمحال أن تبطل آثار الشيء وتبقى هيئته فإن كانت السماء ذات نطق كما قال بعض الأولين فبالحرى أن يكون النفس نعرفها وإن تغيرت حالها،

فان قال قائلٌ فاذا اتحدت النفس من العالم العقلي وصارت في الاجرام  
 السماوية فكيف تقدر ان تتوهم ذلك العالم وتذكره ولم تكن ذات ذكر  
 قبل ان تنحدر اليه قلنا ان النفس تستفيد الذكر اذا صارت في السماء  
 من العالم العقلي وهي وان كانت ذات ذكر لكنّها قلما تحتاج الى الذكر  
 ما دامت في السماء لانه لم يصِرْ بعد في ابدان كثيرة مختلفة ولا مَوّت  
 عليها الاكوان التي لا تكون الا بزمان كثيرة فننسى ما في العالم العقلي  
 النسيان كله ولذلك تكتفى بالحركة اليسيرة حتى تذكر ما في العالم العقلي،  
 فان قال قائلٌ ان كانت قلّة الزمان والاكوان يستغنى بها النفس  
 عن كثرة الذكر فلا محالة ان كثرة الاكوان وطول الزمان ينسى الذكر  
 وذلك انه اذا اعتنت [١١] الاكوان النفس دائماً نسبت ما كانت فيه  
 من قبل ان تدخل في الكون ولا تذكرها لبعدها من الحال الاولى التي  
 كانت فيها وحلولها في الحركة الدائمة سفلا فيكون النفس عى لا تذكر  
 البتّة شيئاً واذا لم تذكر لم تقدر على ان تتوهم عالمها العقلي واذا لم  
 تتوهمه لم تحرص على ان تميز فتكون كالنفس البهيمية وهذا قبيح جداً،  
 قلنا ان النفس وان كانت اتحدت من العلو الى السفلى فليس باضطرار  
 ان تنحدر النفس الى كل عمق او تتحرك سفلا دائماً بل تتحرك الى  
 مكان ما ثم تغف هناك واذا سلكت في الكون فليس من الواجب ان تسلك  
 في كل كون الى ان تبلغ آخر الاكوان بل تنتهي الى بعض الاكوان وتقف  
 هناك فلا تبسج تحرص على الخروج منه علواً حتى تصير فوق كل كون

كانت فيه في الحالة الأولى، ونقول بقول مختصر أنّ النفس المتنقلة من مكان الى مكان المستحيلة من كون الى كون هي ذات ذكر لأن الذكر إنما هو للأشياء الماضية التي قد فرغت من كونها فذلك صار للغانل ههنا مسلخ ان يقول أنّ النفس ذات ذكر فلما الانفس الثابتة في مكان واحد فلا يغيب عنها شيء ما في ذلك المكان،

ونريد ان نفحص عن نفس الشمس والقمر وغيرها من سائر اللواكب هل هي ذات ذكر، فنفحص أولا عن نفس الكلّ هل تذكر شيئا ثم نجرى على الفحص عن نفس المشتري هل تذكر شيئا غير أنّا اذا فحصنا عن ذلك لم نجد بدا من الفحص عن اذهان انفس اللواكب وفكرها ما عى وكيف هي، وذلك بعد ان نكون قد وجدنا ذاتها ذات اذهان فنبدأ فنقول ان كانت اللواكب لا تحتاج الى شيء ما تحتاج اليه في هذا العالم السعلى الارضى فانها لا تطلبه ايضا [٩٢] فان كانت لا تحتاج الى شيء ولا تطلبه فانها لا تحتاج الى ان تستفيد علما لم تكن تعلمه أولا فما حاجتها الى الفكر والمغاييس والاذهان الا ان تكون من اجل علم يستفيد بها، وقد قلنا انه لا حاجة بها الى علم تستفيده مما تحتاج ولا تحتاج في تدبيرها الى الامور الارضية والناس ولا الى حيل ولا فكر لانها إنما تدبر العالم الارضى بنوع آخر لا بحيلة ولا ذكر ولا روية بل بالقوة التي جعل فيها المبدع المدبر الأول عن شأنه،

فان قال قائل أنّ اللواكب ترى العالم فوقها وتحسّ الاله فلا بد من ان

تذكر ما قد رأت وأحسست فتكون ذوات ذكر قلنا أنها ترى العالم العقلي وتحسّ الباري دائماً بما دامت ترى ذلك العالم فليس تحتاج الى ذكر لانه يبين يديها تراه عياناً ولا يغيب عنها،

فان قال قائل فان كفت النفس عن النظر الى ذلك العالم أليس تحتاج الى ان تذكر فتكون ذات ذكر ايضاً قلنا اذا كان الشيء على نوع من الانواع او حالة من الحالات ثم كف عن ذلك النوع وبطل عن الحال الاولى كان قبلها اثرًا ما والكواكب لا تقبل الآثار فلما كانت لا تقبل الآثار فانها لا تكف عن النظر الى ذلك العالم،

فان قال قائل أقصد ذكر انفس الكواكب انها رات بالامس الارض كلها او منذ شهر او منذ سنة فانها كانت بالامس حيّة او منذ شهر او منذ سنة فانها لا بد من ان تذكر او لا تذكر فان كانت لا تذكر فلا محالة انها ليست ذات ذكر قلنا انا نعلم انها تدور على الارض وانها حيّة دائمة والشيء الدائم هو ابدًا على حالة واحدة لا ينتقل فاما امس و منذ شهر و منذ سنة [٩٣] وما اشبه ذلك فانه في حيز السلوك والحركة في التي نجعل منذ امس و منذ شهر و منذ سنة واما الشيء بعينه فواحد لا امس فيه ولا غيره بل هو ابدًا والحركة هي التي تقسم الايام فتصيرها امس و منذ شهر و منذ سنة وانما هي بمنزلة رجل واحد عمد الى اثر القدم الواحد وقسمه على اجزاء كثيرة فكذلك حركة الفلك والكواكب فانما هي واحدة عند انفسها ونحن نقسمها فتصيرها كثيرة وتجعلها عدد الايام

وذلك ان الليل يتلو النهار فاذا كان كذلك جُرئت الايام وكثر عددها  
 فاما العلو فان اليوم فيه واحد وليست هناك ايام لان ما هناك نهار كله  
 لا يتلوه ليلاً لكن هناك ابعاد مختلفة لا يشبه بعضها بعضا فلك البروج  
 لا يشبه سائر الافلاك فلا بد لنفس الكواكب اذا صارت في بعض الابعاد  
 وفي بعض البروج ان نقول انها جازت ذلك البعد وخرجت من ذلك  
 البرج وصارت في هذا البرج

فان قال قائل ان الكواكب ايضا قد كانت ترى الناس في العلو فكيف تغلبهم  
 في العالم السفلي وكيف ينتقلون من شيء الى شيء وكيف يستحيل  
 الارض بعضها الى بعض فان كانت ترى ذلك فلا بد ان تذر الناس  
 الماضين والامور التي قد سلفت والقرون التي قد خلت فان كانت  
 تذكر ذلك فلا محالة انها ذات ذكر قلنا ليس من الاضطراب ان يكون  
 الانسان يذكر ما قد رأى ولا ان يستودع الوجود مثل الاشياء الارضية  
 لفظة التي انما عرفها وعقلها بأقوى السعي لشدة شهورها للحس  
 وبيانها هذه الاشياء الواقعة تحت الحس [١٤] وقوا مرسلنا فلا ينبغي ان  
 يدع علم الحس للجزئي الا ان يكون في العلم الجزئي تدبير الدل وعلم  
 الجزء داخل في علم الكل

والدليل على ذلك اشياء كثيرة أول ذلك انه ليس من الواجب ان يكون  
 ما يرى الانسان بعينه انه يحفظه كما قلنا آنفا وذلك انه اذا كان الشيء  
 المنظور اليه واحدا لا اختلاف فيه لم يحتج النفس الى حفظه وكذلك

إذا احسّ الحسّ الشيء بلا مشيئة من الحسّ فإما يقبل أثره وحده من غير أن يقبل النفس ذلك الأثر فتصيرة داخل البدن أي في اليوم فإنها إذا لم تُصِرْ في اليوم فلا حدّ ولا معنى لقلة حاجتها اليه إما لأنها لم تستلذه وإما لقلة منفعتها فإذا كان الشيء المنظور اليه على هذه الحال لم تجر به النفس اليها ولم تُصِرْ في اليوم ولم تذكره لأنها لم تحتاج اليه وهو حاضرٌ بين يديها فكيف تحتاج اليه إذا مضى، فقد بان أن الأشياء الأرضية المحضة ليس من الضروري أن تجعلها النفس في اليوم،

فإن لمّج أحد فقال أنه لا بدّ للنفس من أن تُصير الشيء الذي وقع تحت الحسّ في اليوم أيضا قلنا أنه وإن صيرته النفس في اليوم فإما لم تصيرها هناك ليلازمه اليوم أو يحفظه وذلك أن الحسّ وإن كان قد أدرك الشيء فلم يحسّ إلا رسمه وأثره، والدليل على ذلك ما نحن قائلون أنا إذا مصيئنا في الهواء قَدَمًا ولم نعلم أي جزء من أجزائه انفرج لنا أولا وأي جزء انفرج لنا نأبها أمّا لأن لا نعد معرفة ذلك وإما لأن لا نقدر عليه فلا نحفظ ذلك الانعراج ولا نتوقّه لأننا لا محتاج اليه ولا ننفع بعلمه فإذا لم نتوقّه ولم نحفظه لم نذكره، ولو أننا قوينّا على المصى في الهواء دون الأرض لما عرفنا الفراسخ ولا في أيّ فرسخ نحن ولا كم فرسخ سرنا، وأيضا لو كنّا إذا احتجنا إلى الحركة لم محتج إلى الاوقات ألا إلى الحركة وإذا [٩٥] عملنا أعمالنا ولم نصفها إلى الزمان فنقول عملنا هذا الشيء في شهر أو

سنة لما ذكرنا شهرا ولا سنة ولا زمانا دون زمانٍ ولكانت النفس تكتفى بمعرفة الشيء المعقول أنه معقول فقط،

وأما إذا كان الفاعل يفعل شيئا واحدا دائما لم يحتاج إلى حفظ ذلك الشيء ولا أن يذكره أن كان واحدا لا يتبدل فإن كان هذا هكذا وكانت الكواكب إنما تتحرك لتفعل أفعالها لا لتسلك أبعاد البروج ولم يكن غرضها فلا فعلها أن ترى الأشياء إلى يَمِّرَ بها ولا كم مرة بها وكم مرَّها في تلك الأبعاد لغرض لا يُتعمد فلا محالة أنَّ حركتها لأمْرٍ آخر يريده عظيم شريف فلذلك صارت تلك الأبعاد سلوكا دائما،

ونقول أن البارئ الأول لما كان هو الفاضل التام الفضيلة وفضيلته أثره وأكمل من جميع قوى الفضائل أن كان هو سبب فضيلة كل ذي فضيلة الذين هم دونه وكان هو علتهم ولم معلولون كان الواجب أن يكون هو الذى يفيض أولا للحياة والفضيلة على الأشياء كلها التى في دونه وهى معلولة فيفيض عليها على درجاتها ومراتبها فما كان منها أكثر قبولا أخرى أن يقرب منه ويكون القابل الأول لشرف جوهره وحسن بهاء وثباته، ولذلك يتوسط بين البارئ وسائر المعلولات أن يجعل هذا الشيء الشريف الفاضل للجوهر أول ما يعبد ما يفيض عليه من الحيوة والفضائل ويكون هو الذى يفيض بعد ذلك على ما دونه مما قد قبل من البارئ تعالى ويكون قبوله للحيوة والفضائل المفاضة عليه من البارئ دائما وإثرائه وقيضه على ما دونه دائما ألا أنه إذا كان هو القابل الأول وفي درجته

العليا القريبة من البارى تعالى كان الواجب ان يكون هو اتم وافضل من جميع ما تحته لقربه من [١٩] البارى وشرف جوهره وحسن قبوله الفضيحة والحياة، ولذلك صار بحيث كان المثال الاول الذى فيه تظهر فضائل البارى سبحانه واليه يفيض الفضائل الكريمة ولذلك يجب ان يفيض منه اعنى من العقل على النفس فانها مثل من العقل كما ان المنطق الظاهر اما هو منطق العقل وعلمها كلها اما هو معرفة العقل والحياة التى تفيضها على الاشياء واما في من العقل بأسرها، والعقل والنفس هما بمنزلة النار والحرارة،

اما العقل اكلّي فكان النار والنفس كالحرارة المنبثّة من النار على سبيل آخر غير انه ان كان العقل والنفس هما بمنزلة النار والحرارة فان الحرارة اما تسبيل من النار سيلانا ويسلك سلوكا الى ان تاتي الى الشئ الغابل لها فتكون فيه واما العقل فانه ينبث في النفس من غير ان يسبيل منه قوة من قواها، ونقول ان النفس عقلية اذا صارت في العقل غير انها وان كانت عقلية فان عقلها لن يكون الا بالفكر والروية لانه عقل مستغنى فمن اجل ذلك صارت تفكر وتروى ان عقلها نافض والعقل هو متم لها كالاب والابن فان الاب هو المولى لابنه والمتم له فالعقل هو الذى يتم النفس لانه هو الذى ولدها،

ونقول ان شخص النفس انما هو في العقل والمنطق الكائن بالعقل انما هو للعقل لا للشئ الواقع تحت البصر وذلك ان النفس اذا رجعت الى



ذاتها ونظرت الى العقل كان كل فعلها منسوبا الى العقل ولا ينبغي ان  
نصيف فعلا من الافعال الى النفس العقلية الا افعال التي تفعل النفس  
فعلا عقليا وهي افعالها الذاتية المدحوة الشريفة واما الافعال الدنية  
[١٧] المذمومة فلا ينبغي ان تنسب الى النفس العقلية بل تنسب الى  
النفس البهيمية لانها آثار واقعة على هذه النفس لا على النفس العقلية،  
ثم نقول ان النفس شريفة بالعقل والعقل يزيد شرفا لانه ابوها وغير  
مغاري لها ولانه لا وسط بينهما بل النفس تتلو العقل وهي قابلة لصورته  
لانه بمنزلة الهيولى، ونقول ان هيولى العقل شريفة جدا لانها بسيطة عقلية  
غير ان العقل اشد منها انبساطا وهو محيط بها، ونقول ان هيولى النفس  
شريفة جدا لانها بسيطة عقلية نفسانية غير ان النفس اشد انبساطا  
منها وهي محيطة بها ومؤثرة فيها الانار العجيبة بمعونة العقل فلذلك  
صارت اشرف واكرم من الهيولى لانها تحيط بها وتصور فيها الصور العجيبة،  
والدليل على ذلك العالم الحسي فان من رآه لم يلبث ان يكثر منه عجبته  
ولا سيما اذا رأى عظمه وحسنه وشرفه وحركته المتصلة الدائمة السائرة  
التي فيها الظاهرة منها والخفية والارواح الساكنة في هذا من الحيوان  
والهوام والنبات وسائر الاشياء كلها فاذا رأى هذه الاشياء الحسية التي  
في هذا العالم السفلي الحسي فترقى بعقله الى العالم الاعلى الحق الذي  
انما هذا العالم مثال له فيلقى بصره عليه فانه سيرى الاشياء كلها  
التي رآها في هذا العالم غير انه يراها عقلية دائمة متصلة بفصائل وحيوة

نقية ليس يشوبها شيء من الانداس ويرى هناك العقل الشريف فيها عليها ومدبراً لها بحكمة لا توصف وبالقوة التي جعل فيه مبدع العالمين جميعا ويرى هناك الاشياء متلذذة نورا وعقلا وحكمة وليس هناك [٩٨] هزوء ولا لعب لأن الجسد المحص هناك انما هو من اجل النور الغائص عليها ولأن كل واحد منهم يحرص على الترقى الى درجة صاحبه وان يدنو من النور الاول الغائص على ذلك العالم محيط بالاشياء كلها الدائمة التي لا تموت ومحيط بجميع العقول والانفس كلها وذلك العالم ساكن دائم السكون لانه في غاية الاتقان والحسن فلا يحتاج الى الحركة بان ينتقل من حال الى حال ولو اراد الحركة والانتقال لم يقدر على ذلك لأن الاشياء كلها فيه وليس شيء منها خارجا عنه فينتقل اليه، وذلك العالم ايضا لا يتطلب التمام والزيادة لانه تلم في غاية انتما والكمال،

وانما صار العالم الاعلى تاما كاملا لانه لا شيء فيه لا يحيط به علما فاذا عقل شيئا فانما يعقله من غير ان يطلبه او يروى فيه لكنه يعقله بانه فيه ومن اجل ان شرفه ليس بمستغنى ولا عريض لانه دأمر الشرف، وكذلك سائر فضائله دائمة تتجلى مع الدهر لا مع الزمان والزمان انما متشبه بالدهر والديمومة فاذا اردت ان تعرف ذلك العالم الشريف والاشياء التي فيها الشريعة والكريمة الدائمة فكل بصرك وحدته عن النظر اليها وألق بصرك على النفس وأجر معها ولا تقف فتعرف فضائلها فاذا جريت معها فحلف بعض ما فيها واقبل على بعض فان في النفس اشياء

شئى منها العقل والحس فالتزم العقل لان الحس انما يعرف الاقران من الاشياء مثل سقراطيس وبقراتيس فالحس لا يقوى الا على نبيل الاشياء الجزئية فقط فاما العقل فانه يعرفك الانسان المرسل ما هو والفرس المرسل ما هو وانما يعرفك ذلك بانه ينال الاشياء الكلية بقياس بتوسط المقدمات فاما هناك فى العالم الاعلى فانه يريك الكليات عيانا [٢٩] لانها جواهر ثابتة قائمة دائمة كلها قائمة ثابتة فى شىء واحد منها وانما هى قائمة فقط والقيام هناك دائم بلا زمان ماض ولا آت وذلك ان الآتى هناك حاضر والماضى موجود لان الاشياء التى هناك دائمة على حال واحدة لا تتغير ولا تستحيل وانما هى المحال التى يجب ان تكون عليها فلا تزل، وكل واحد من الاشياء التى فى ذلك العالم هو عقل وانية والكُل منها عقل وانية ايضا والعقل والانية هناك لا يتفرقان وذلك ان العقل انما هو عقل لانه يعقل الانية والانية انما هى انية لانها تعقل من العقل والعلّة التى من اجلها يعقل العقل ويعقل الانية انية اخرى غيرها وهى العلة المبدعة للعقل والعقل والانية ابداء معا فن اجل ذلك لا يفارق احدهما الاخر غير انه وان كان العقل والانية اثنين فانهما عقل وانية معا وعقل ومعقول معا لانه لا يمكن ان يكون العقل عقلا ان لم يكن الغيرية موجودة اى ان لم يكن الشىء الذى هو موجود منه،

فان كان هذا هكذا عدنا فقلنا ان الاوائل انما هى العقل والانية والغيرية والهوية وينبغى ان يضاف اليها الحركة والسكون اما الحركة

فإن العقل إنما يعقل بحركة وأما السكون فلأن العقل وإن كان يعقل بحركة فإنه لا يتغير ولا يستحيل من حال إلى حال وأما الغيرية فمن أجل العاقل والمعقول فإنه إن رفع رافع الغيرية من العقل صار واحدا محضا فيلزم الصمت ولا يعقل شيئا وينبغي أن تكون الأشياء المعقولة مضافة إلى الأشياء العاقلة وأما الهوية فمن أجل أن العقل عقْل المعقول من غير أن يخرج عن حاله ولا يتغير بل عقل المعقول [١٠٠] وهو هو بعينه في سائر حالاته، وأيضا فإن الشيء الذي يضم للجواهر العقلية هو الهوية والفرقان الذي يفرق تلك الجواهر هو الغيرية والعقل الذي هو السيد يوجد في النفس كثيرا إذ النفس متصلة به ألا أن تتعدى حدودها وتريد مفارقتها فإذا فارقتها كان ذلك هو موتها وفسادها فإذا اتصلت به حتى يصيرا كأنهما شيء واحد حَيِّيتَ بحياة دائمة وسُرَّت سرورا لا نفاذ له، فإن سأل سائل وقال ومن صير العقل على هذه الحال ومن شرّفه هذا التشريف قلنا الذي أبدعه وهو الواحد الحَقّ المحض المبسوط المحيط بجميع الأشياء البسيطة والمركبة الذي هو قبل كل كثير وهو علّة أنبىء الأشياء وكثرته وهو فاعل العدد وليس العدد أول الأشياء كما ظنّ الناس لأن الواحد قبل الاثنين والاثنتان بعد الواحد وإنما كان الاثنان من الواحد وكانا محدودين وكان الواحد غير محدود لأن الاثنين من الواحد ونقول إن الاثنين محدود عند الواحد وهما في أنفسهما غير محدودين، فإذا قيل الحد صار عددا غير أنه محدود كالجواهر أعني أنه

جوهرى<sup>٩</sup> فان كان هذا هكذا كانت النفس عددا ايضا لان الاشياء الاولى  
العالية ليست بجثث ولا عظم لها بل هي روحانية وليست من حيّز  
الجثث والاقدار وان كانت للجثث والاشياء ذوات الاقدار الغليظة اخيرا  
الى ان يظنّ الحس انها الآتيات وليست بآتيات،

والدليل على أنّ الاشياء العالية الشريفة ليست بجثث ولا ذوات اقدار  
الاشياء الجثثية مثل البذور والنبات [١٠] فانّ الشئ الشريف الكريم الذى  
فى البذور والنبات ليست فى الرطوبة الظاهرة الواقعة تحت البصر لانه  
الشئ لثفى الذى لا يقع تحت البصر وهو الكلمة العقلية العدد  
الجوهرى الذى فيه،

ونقول ان العدد والاثنين الذى فى ذلك العالم الاعلى انما هو العقل  
والكلمات الفواعل المحصنة غير ان الاثنين ليس يعدان اذا نسب الى  
ذاتهما واما العدد الكائين منهما ومن الواحد فانما هو صورة كل واحد  
من تلك الاشياء كان الاشياء كلها تصوّرت فيه اعدى فى العقل لأنّ العقل  
هما اثنان والعقل يتصوّر من الواحد بنوع غير النوع الذى يتصوّر به من  
ذاته وانما يشبه الصور الى يصورها العقل من ذاته البصر الكائين بالفعل  
وذلك ان الواحد صور من الآتية الاولى المبتدعة فتحرّك العقل ليعقل  
المعقول بالفعل فالعقل انما هو كالبصر الذى يبصر بالفعل وكلاهما  
شئ واحد،

فتريد ان نفحص عن العقل وكيف هو وكيف ابتدئ وكيف ابدعه

المبدع وصيِّره مبصراً دائماً هذه الاشياء واشباهها مما تصطرّ النفس ان تعلمها ولا يفوتها منها شيء؟ ونشتاق أيضاً الى ان نعلم الشيء الذى قد انتشرت فيه الحِكْمَةُ الاولون القول واضطربوا فيه وكيف صار الواحد المحصن الذى لا كثرة فيه بنوع من الانواع علّة ابداع الاشياء من غير ان يخرج من وحدانيّته ولا يتكثّر بل اشتدّت وحدانيّته عند ابداعه الكثرة لو اضعنا الاشياء كلّها الى شيء واحد لا كثرة فيه ولو قلنا لنك فحكّن مطلقون هذه المسئلة ومثبتوها غير انا نبتدى فتصرّع الى الله تعالى ونسئله العفو والتوفيق لا يصاح [١٠٣] ذلك ولا نسئله بالقول فقط ولا نرفع اليه ايدينا الدائرة فقط لكننا نبتهل اليه بعقولنا ونبسط انفسنا ومددنا اليه وننصرّع اليه ونطلبه طلب الحجار ولا عمل فانا اذا فعلنا ذلك انار عقولنا بنوره الساحل ونفى عنا الجهالة التى تعلقت بنا فى هذه الابدان وقوانا على ما سألناه من المعونة على ذلك فبهذا النوع فقط نفوى على اطلاق هذه المسئلة وننتهى الى الواحد الخبير الفاضل وحده مقبض الخبيرات والفصائل على من طلبها حقاً

و نحن مبتدئون وقائلون من اراد ان يعلم كيف ابداع الواحد الحقّ الاشياء الكثيرة فليولى بصره على الواحد الحقّ فقط ولا يختلف الى الاشياء كلّها خارجاً منه ويرجع الى ذاته فليقف هناك فانه يرى بعقله الواحد الحقّ سائداً واقفاً عليها على الاشياء كلّها العفليّة منها والمحسّية ويرى سائر الاشياء كأنها اصنام منبتة ومائلة اليه فبهذا النوع سارت الاشياء

تتحرك اليه اعني انه يكون كـلّ متحرك سى؟ ما يتحرك اليه والا لم يكن متحركا البته وانما يتحرك المتحرك شوقا الى الشىء الذى كان منه لانه انما يريد نيّله والتشبه به فن اجل ذلك يلقى بصره عليه فيكون ذلك علّة حركة اضطرارا، وينبغى لك ان تنفى عن ذلك كل كون بزمان اذا كنت انما تريد ان تعلم كيف ابدعت الاتّيات الحقيّة الدائمة الشريفة من المبدع الاول لانها انما كونت منه بغير زمان وانما ابدعت ابداء وفعلت فعلا ليس بينها وبين المبدع الفاعل متوسط البته فكيف يكون كونها بزمان وعلّة الزمان والاكون الزمانيّة ونظامها وشرفها [١٠٣] وعلّة الزمان لا تكون تحت الزمان بل تكون بنوع اعلى وارفع كنحو الظل من ندى الظل،

وما اكثر العجائب التى ترى سادّة النجوم والانفس فى ذلك العالم الاعلى الذى كونت منه ولذلك صار ذلك العالم محيطا بجميع الاشياء التى فى هذا العالم وهذه الصور فى ذلك العالم من اولها الى اخرها الا انها هنالك بنوع اخر اعلى وارفع ولست اعنى به ان الصور الدنيّة النكائنة فى هذا العالم فى العفونة هى فى ذلك العالم الاعلى ايضا بل الصورة الطبيعّية اعنى انه يمكن ان يكون ما ههنا هو هناك بنوع اكرم واشرف، ونرجع الى ما كنّا فيه ونقول ان المشتري اذا رأى هذه الصورة العقلية النقيّة الصافية نالا من حسننها وضوحها على قدر قوته وكل من كان ههنا كان ايضا اشقا لذلك العالم واصحابه عشرف المشتري ورأى حسن

ذلك العالم بما فيه من الصورة الحسنة البهية فاستفاد من ذلك الحسن واستنار من ذلك النور لان ذلك العالم الشريف ينير كل من ينظر اليه لانه يفيض عليه من حسنه ومن نوره حتى يصير كذا هو في الحسن والبهاء والنور، وكما ان الرجل الذي يرتقى موضعا عاليا سامحا ثم يطلع على ارض حمراء نيرة ويلقى بصره عليها ويطيل النظر اليها يعتلى من ذلك اللون الاحمر الناصع الساطع فيتشبه حينئذ بلون تلك الارض وجهاتها كذلك من القى بصره على العالم الاعلى ونظر الى ذلك اللون الحسن النير واطال نظره اليه افاده ذلك اللون والحسن فيتشبه به وصار كانه هو في الحسن والبهاء غير ان اللون هناك اما هو حسن الصورة ونورها بل الصورة في ما في حسن باطنها وظاهرها وذلك ان اللون الحسن نيس هو غير الصورة [١٠٤] لا محمول عليها لكنه لما لم يمكن الناظر ان يراها كلها باطنها وظاهرها ظن الناظر ان ظاهرها هو اللون النير الحسن فقط،

فاما الذي توالت تلك الصورة بكمالها وسلك في كليتها فانه يرى تلك الصورة الوانا نيرة صافية ساطعة عالية في الحسن والبهاء الا انه حينئذ لا يرى تلك الصورة ردية منفصلة داخلا وخارجا لكنه يراها كلها بأسرها معا لنفاذ بصره فيها ولن يفدر الناظر اذا كان جسميا ان ينظر الى تلك الصورة نظرا كلياً في باطنها وظاهرها معا لانه اما ينظر اليها وهو خارج منها لانها واقعة تحت الحس فلذلك لا يفدر احد جسماني ان ينظر الى تلك الصورة كنه منظرها للعلّة التي ذكرناها انما اذا اردت ان تنظر



الى تلك الصورة فارجع الى نفسك وكن كاتك نفس بلا جسم ثم انظر  
الى تلك الصورة كأنها شيء واحد لا اختلاف فيها فانك متى فعلت  
ذلك رأيت الصور بأسرها بروية عقلية وامتلأت من حسنها وبهائها،

وكما انك اذا أردت ان تنظر الى بعض سادة النجوم تأمنا تلفى بصرك عليه  
القاء كلياً كذلك تنظر الى ظاهره وباطنه فتتنظر الى نوره وحسنه بمنظر عالٍ  
كذلك فافعل اذا أردت ان تنظر الى تلك الصورة النيرة المضيئة البهية  
فانك اذا قويت ان تراها روية لا نقصان فيها ولا تفصيل قويت ان تنظر  
الى حسنها وبهائها فاذا لم يقدر احد ان ينظر الى ذلك الضوء العالى  
فليُلفِ بصره على سادة النجوم ليحرص ان يراها روية مستقصاة فانه  
سيرى فيه بعض حسن ذلك العالم الاعلى لانه مثلاً ومنهم له [١.٥] فان امتلاً  
من حسن ذلك السيد النير صار في الحسن والبهاء كأنه متحد به ليكونا  
كأنهما شيء واحد وان بقى على حاله متوحداً به ولم يفصل ذاته منه  
صار هو السيد النير وان بقى على حاله منفرداً بذاته وفصل ذاته منه  
لم يكن هو ذلك السيد شيئا واحداً وذلك انه يكسوه من بهائه وحسنه  
فيكون كأنه هو في البهاء والحسن فاذا كان كذلك رأى حينئذ هو  
والسيد في ذلك العالم واحداً وكلما اراد ان يراه قوى عليه من اجل  
اتحاده مع ذلك السيد ومعونة السيد له،

فان هو ترك ذلك السيد بعد القاء بصره عليه ونباه من نوره وحسنه  
ورجع الى ذاته افترق ذلك التوحد وصار اثنين على ما كنا عليه قبل

أن يتوحد غير أنه إذا انتهى الإنسان وصار صافيا نقيا ولم يتدنس  
 بدناس الجسم قدر أن يرجع إلى ذلك السيد الذي فارق فينوحده معه  
 دائما غير أن الإنسان يربح في رجوعه وذلك أنه يعلم أنه إذا توحد مع  
 السيد وكان كالشيء الواحد لم يخف عليه شيء مما تحته من فناء  
 العالم السفلي؛ فكذا إذا ألقى المرء الفاضل بصره على بعض السادة  
 التي في السماء وإطال النظر إليها امتلا من نوره وحسنه وصار معه كأنه  
 شيء واحد خلف الحس من ورائه لئلا يرجع إلى العالم الأسفل فيفارق  
 ذلك السيد ويعدم ذلك الحسن والنظر إلى البهاء الأعلى فيلزمه لذلك  
 لزوما شديدا حتى إذا نظر إليه كان معه كأنه شيء واحد ليس هو  
 غيره فان اشتاق أن ينظر إليه كأنه شيء غير رخصه والقاه عنه بعيدا،  
 فينبغي للمرء الفاضل المشتاق إلى النظر إلى العالم الأعلى إذا صار مع  
 بعض سادة النجوم أن يكون على الصفة التي وصفنا وان يحرص دائما  
 أن يرى العالم الأعلى الذي فوق ذلك السيد الذي هو معه فان رؤية  
 ذلك العالم [١٠٩] أفضل وأعلى من رؤية عالم السماء وحرص أن يصير فيه فانه  
 أن صار فيه رجع وقد صار حسنا بهيا ساطع اللون للنور الذي نال من  
 ثم ولا يقدر أحد أن يكون في حيز الحس والحيول وأن يرد عن النظر  
 إليه فإن أراد أحد أن يصير في العالم العقلي فليراه كأنه شيء واحد  
 معه لا غيره فانه أن فعل ذلك دخل فيه وقيل من أنوار ذلك العالم  
 وحسنه وضوئه فيكون هو نيرا مصيئا حسنا كأنه هو وينبغي أن يعلم

ان البصر انما ينالُ الاشياء الخارجةً منه ولا ينالها حتى يكون بحيث ما يكون هو في محس حينئذ ويعرفها معرفةً صحيحةً على نحو قوته كذلك المرء العقلي اذا القى بصره على الاشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو في شيا واحداً الا ان البصر يقع على خارج الاشياء والعقل على باطن الاشياء فلذلك يكون توحيده معها بوجوه فيكون مع بعضها اشد واقوى توحد من توحد الحاس بالمحسوسات،

والبصر كلما اطال النظر الى الشئ المحسوس اضر به المحسوس حتى يصير خارجا من المحس ان لا يحس شيا فاما البصر العقلي فيكون خلاف ذلك اعني انه كلما اطال النظر الى المعقول كان اكثر معرفة واجدر ان يكون عقلا، وينبغي ان يعلم ان معرفة الحواس تكون بالشور والالام اثراً تكون بالعلم وذلك بانها تدفع عنها الشرور والالام الداخلة عليها مثل السم فاذا فعلت ذلك لم يثبت معرفتها لشدة الوجع الذي يعرض منه فلذلك لا يعرف الحاس معرفةً صحيحةً، فاما الصحة فانها تكون في الحواس كونا ملائماً لها وهي تلتد بها فلذلك يعرفها الحواس معرفةً صحيحةً وذلك ان الصحة ترتيب في الجثث وتلبث معها وتلزمها بانها ملائمة فتتحد بها فيعرفها الحاس كمعرفته محسوساته فاما السقم فغريب من المحس غير ملائم [١٠٧] له والاشياء الغريبة البعيدة منا لا يحس بها المعرفة بل يحس بها حس الوجع فاما الاشياء الدانية الملائمة لنا فانا محس بها بحس المعرفة لا بحس الوجع، فاذا كنا على هذه الحال عرفنا الاشياء الحسية الدانية

التي فينا معرفة صحيحة بالحس ولا ينال منها الاشياء العقلية نبلا صحيحا فان كان هذا على ما وصفنا كان الحس انما يعلم الانار الملائمة له ويجهل الاثار الغريبة لما يدخل عليه من الالم وان كانت من جنسه فبالحس ان يجهل الاشياء العقلية فانها غريبة بعيدة عنا جدا فلذلك اذا اردنا ان نذكر شيئا عقليا باثنا من الهيولى اشتد ذلك علينا وطينا انا لا ندركه فلذلك نفكر وننظر في الامور العقلية الا ان الاثر العارض من الحس فان الحس يقول انا لم أر الشيء العقلي وقد صدق انه لم يره ولا يرى شيئا من العقليات ابدا فالشيء الذي يقر بالعقليات هو العقل فانه ان انكر الاشياء العقلية انكر ذاته ايضا وذلك ان العقل اذا ما صير نفسه جسما واخرجها من حيز المعقول واراد ان يرى العقليات ببصر الاجسام فلم يمكنه ان ينظر الى العالم العقلي وقد قلنا كيف يقدر ان يرى الاشياء العقلية وكيف لا يقدر ان يراها وهو انه اذا صير نفسه غير العقلية لم يمكنه ان يراها واذا صير نفسه منها رآها وعرفها معرفة صحيحة،

فان قال قائل فذا رأى العقل العالم وعرفه فما الذي يخبرنا عنه فنقول انه يخبرنا انه رأى فعل البارى الاول وهو العالم العقلي الذي هو علمته وان ذلك العالم فيه جميع الاشياء بلا نصب ولا تعب ولا جد يدخل عايه وآنه يلتد بالاشياء التي [١٠٨] تولدت منه فيمسكها عند ليفرج بنوره ويحسن الاشياء التي ولدها غير ان المشتري وحده اول من ظهر خارجا من ذلك العالم وهو منم لبعض الاشياء التي في ذلك العالم ولم يخرج

المشتري من ذلك العالم باطلا وانما خرج ليكون به عالم آخر حسن  
 نير واقع تحت الكون لانه صنم ومثال لذلك المحسن وليس من الواجب  
 ان يكون مثال حُسن او صنم حسن ولا المحسن المحض ولا الجوهر  
 الحسن بموجودين وذلك ان الصنم يتشبه بالشئ المتقدم الذي هو  
 صنم له وفي هذا العالم حيوة وجوهر وحسن لانه صنم العالم السماوي  
 وهو دائم ايضا بالكون ما دام مثاله قائما وذلك ان كل طبيعة في مثال  
 وصنم لها فوقها وتدوم ما دام الشئ الذي في صنم له باقيا، ولهذا العلة  
 اخطأ من قال ان العالم العقلي يفسد ويبيد وذلك ان مبدعه ثابت قائم  
 لا يبيد ولا يزول فاذا كان مبدع العقل على هذه الحال لم يفترق ولا  
 يفسد العقل بل يبقى بقاء دائما ألا ان يريد مبدعه ان يرثه الى الحال  
 الاولى اعني ان يببده وهذا غير ممكن لانه انما ابدع المبدع الاول العقل  
 بلا روية وفكر بل بنوع اخر من الابداع وذلك انه ابدعه بانه نور فاما  
 ذلك النور مطلقا عليه فانه يبقى ويدوم ولا يفنى والنور الاول الذي هو  
 الله فقط دائم لم يزَل ولا يزال وانما استعملنا هذه الاسماء في ذلك النور  
 الاول لما اضطررنا ان نجعلها دلالة،

ونرجع ونقول ان الآن الاول هو النور الاول هو نور الانوار لا نهاية له ولا  
 ينفد ولا يزال ينير ويضيء العالم العقلي دائما فلذلك صار العالم العقل  
 لا ينفد ولا يبيد ولما صار هذا العالم العقلي دائما صير فرعة ونشأ هذا  
 العالم واعى بالفرع العالم السماوي ولا سيما سادة ذلك العالم فانه لو

لم يكن يملأهم لذلك العالم لم يدبر هذا العالم [١٠٩] فان ترك طلب النور الذى فوقه فيشتغل بتدبير هذا العالم لم يتيسر له فصار مدبر العالم العقلى النور الاول ومدبر العالم السماوى العالم العقلى ومدبر العالم الحسى العالم السماوى وهذه التدايير كلها انما تقوى بالمدبر الاول وهو الذى يمدّها بقوة التدبير والسياسة

فاما العالم العقلى فيدبره الآن الاول وهو المبدع الاول ومدبر العالم السماوى العالم العقلى الا ان المبدع الاول عظيم القوة لا يتناهى غاية في الحسن فلذلك صار العالم العقلى حسنا غاية احسن وهو الذى انار من الصياء حسنا ونورا ثم صارت النفس حسنة غير ان العقل احسن منها لان النفس انما هي صنم للعقل الا انها اذا القت بصرها على العالم العقلى ازدادت حسنا ونحن مثبتون قولنا وقائلون ان نفس العالم السماوى حسنة فائضة حسنها على الزهرة والزهرة تفيض حسنها على هذا العالم الحسى والا فحين ائین هذا الحسن فانه لا يمكن ان يكون هذا الحسن من الدم وسائر الاخلاط كما قلنا فيما سلف فالنفس دائمة الحسن ما دامت تلقى بصرها على العمل فانها حينئذ تستفيد منه الحسن فاذا جازت ببصرها عنه نقص نورها وكذلك نحن نكون حسانا تأمين ما دما نرى انفسنا ونعرفها ونبقى على طبيعتها وانا لم نر انفسنا ولم نعرفها وانتفلنا الى طبيعة الحسن مرنا قباحا فعد بان وصح من الحجج الى ذكرنا حسن

العالم العقلي بقول مستقنسى على قدر قوتنا ومبلغ طاقتنا والحمد  
للمستحق الحمد،

‘نمر المتمر الثامن بنوفيق الله تعالى وحسن عنايته ولطف اعنته،

[١١.] ‘المتمر التاسع من كتاب اثولوجيا،

‘في النفس الناطقة وانها لا تموت،

اقا نريد ان نعلم هل الانسان بأسره كله واقع تحت الفساد والفناء ام  
بعضه يبلى ويبقى ويفسد وبعضه يبقى ويدوم وهذا البعض هو ما هو  
من اراد ان يعلم ذلك علما صحيحا فليفتحص فحصى طبيعيا كما نحن  
واصدقون، فنقول ان الانسان ليس هو شيئا مبسوطا سادجا لكنه مركب من  
نفس وجسم والنفس غير الجسم والجسم انما اما ان يكون بمنزلة آلة النفس  
واما ان يكون متصلا بها بنوع اخر من الانواع غير انه باي نوع الاتصال  
كانه ينقسم الانسان بقسمين وهما نفس وجسم ولكل واحد من هذين  
انقسمين طبيعة غير طبيعة الاخر، والجسم مركب غير مبسوط والمركب

قد ينفصل ويتفرق الى الاشياء التى يرتب منها فالجسم انى يتفرق وينفصل ولا يبقى وقد يشهد العيان بذلك وذلك لان البصر يرى كيف يزيل الجسم وينفصل ويفسد بأنواع كثيرة من الفساد ويرى كيف يفسد بعض الاجسام بعضا وكيف يستحيل بعضها الى بعض وكيف يتغير بعضها الى بعض ولا سيما اذا لم يكن النفس الشريفة الكريمة حية موجودة فيها اعنى فى الاجسام وذلك انه اذا بقي الجسم وحيدا وليست فيه النفس الشريفة لم يقدر على البقاء ولا ان يكون واحدا متصلا لانه ينفصل ويتفرق فى الصورة والهيولى وانما يتفرق فيهما لانه منهما مرتب وانما ينفصل الجسم ويتفرق ولا يبقى متصلا على حالة واحدة لفارقة النفس لان النفس هى التى تلزم للجسد لئلا ينفك ويتفرق وانما صارت تلزم لانها هى التى رتبته من الهيولى والصورة فاذا فرقت لم يلبث ان يتفرق الى [١١] الاشياء التى رتب منها،

ونقول ان الاجسام اجزاء بانها اجسام فمن اجل ذلك انفسمت وتركتبت وتجزأت اجزاء صغارا وهذا نوع من انواع فساد، فان دون هذا على ما وصفنا وكان الجسم جزءا من اجزاء الانسان وكان واقعا تحت الفساد فلا محالة ان الانسان كله باسره ليس بواقع تحت انفساد بل انما يقع تحت انفساد جزو من اجزائه فقط والجزو الواقع تحت الفساد هو الآلة وانما صارت الآلة تفسد ولا تبقى لان الآلة انما تراه لحاجة ما والحاجة انما تكون زما وفي شبيعة الآلة ان تفسد ولا تبقى وذلك لان صاحب



الحاجة الذى يستعمل الآلة لحاجة ما اذا فرغ من حاجته التى من اجلها  
استعمل الآلة رفض الآلة وتركها اذا رفضها ولم يتعهدا فسدت ولم تبقي  
على حالتها،

فاما النفس فانها ثابتة قائمة على حالة واحدة لا تفسد ولا تبديد وبها  
صار الانسان هو ما هو وهو الشيء الخلق الذى لا كذب فيه اذا اُصيف  
الى الجسم وحاجة النفس الى الجسم حاجة الصورة الى الهيولى وحاجة  
الصانع الى الآلات فالانسان انن هو النفس لانه بالنفس يكون هو ما هو  
وبها صار نابها دائما والجسم صار فانيا فاسدا وذلك لان كل جرم مركب  
وكل مركب واقع تحت الاحلال والفساد وكل جسم اذا منهك واقع  
تحت الفساد،

فان قال قائل فان النفس واقعة تحت الفساد ايضا لانها جسم من  
الاجسام غير انها جسم لطيف رقيق قلنا له ينبغي ان نفحص عن  
ذلك ونعلم هل النفس جسم ام ليست بجسم، فنقول ان كانت النفس  
جسما من الاجسام فلا محالة انها تتفرق وتنهك فالى اى الاشياء تنحل  
[١١٣] فانه كان ذلك لما ينبغي ان نعلمه فنقول ان كانت الحيوة حاضرة  
لنفس اضطرارا لا تفارقها ولا تباينها وكانت النفس جسما فلا محالة ان  
لكل جسم من الاجسام حيوة لا تفارقه بار تكون دائما معه فان كان  
هذا هكذا رجعنا فلنا ان كانت النفس جسما وكان الجسم مركبا فانه  
لا محالة من ان يكون النفس مركبة اما من جرمين واما من اجرام كثيرة

وَأَن يَكُونَ لِكُلِّ جِزْمٍ مِنْهَا حَيَوَةٌ غَرِيبِيَّةٌ لَا تَفَارِقُهُ وَأَمَّا أَنْ يَكُونَ لِبَعْضِهَا حَيَوَةٌ غَرِيبِيَّةٌ وَلَا حَيَوَةٌ لِبَعْضِهَا وَأَمَّا أَنْ لَا يَكُونَ لَشَيْءٍ مِنْهَا حَيَوَةٌ غَرِيبِيَّةٌ ائْتِنْتَهُ وَأَنْ كَانَ لَجِسْمٍ مِنْهَا حَيَوَةٌ غَرِيبِيَّةٌ فَذَلِكَ الْجِسْمُ هُوَ النَّفْسُ حَقًّا فَيَسْتَدِلُّ عَنْ ذَلِكَ لِلْجِسْمِ أَيْضًا فَنَقُولُ هَلْ هُوَ مُرْتَبِّبٌ مِنْ أَجْسَامٍ نَتَبَيَّرُهُ وَنَصِفُهُ بِالصِّفَةِ الَّتِي وَصَفْنَاهُ بِهَا أَنْفَاءً وَهَكَذَا إِلَى مَا لَا نَهَيَاةَ وَمَا لَا نَهَيَاةَ لَهُ فَلَيْسَ بِمَعْلُومٍ مَفْهُومٌ

فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ أَنَّ النَّفْسَ جِسْمٌ مُرْتَبِّبٌ مِنَ الْأَجْسَامِ الْأُولَى الْمَبْسُوطَةِ إِلَى لَيْسَ مِنْ زَوَائِهَا جِسْمٌ آخَرٌ فَلَا يَلُومُنَا أَنْ نَقُولَ أَنَّ الْأَجْسَامَ مُرْتَبِّبَةً مِنْ أَجْسَامٍ وَتِلْكَ الْأَجْسَامُ مِنْ أَجْسَامٍ آخَرٍ وَهَكَذَا إِلَى مَا لَا نَهَيَاةَ لَهُ لَنَا قَدْ جَعَلْنَا الْأَجْسَامَ الْأُولَى لَيْسَ مِنْ زَوَائِهَا أَجْسَامٌ آخَرٌ فَلَمَّا أَنْ كَانَتْ النَّفْسُ جِسْمًا مَا وَذَلِكَ لِلْجِسْمِ مُرْتَبِّبٌ مِنَ الْأَجْسَامِ الْأُولَى وَالْأَجْسَامِ الْأُولَى ذَوَاتٌ حَيَوَةٌ دَائِمَةٌ غَيْرُ مَفَارِقَةٍ فَأَيُّ الْأَجْسَامِ ذُو حَيَوَةٍ دَائِمَةٍ غَيْرُ مَفَارِقَةٍ فَإِنْ لَا يَسْتَطِيعُ قَائِلٌ أَنْ يَقُولَ أَنَّهُ النَّارُ وَالْهَوَاءُ وَالْأَرْضُ وَالْمَاءُ لِأَنَّ هَذِهِ لَيْسَتْ ذَوَاتٌ النَّفْسِ فَلَمَّا أَنْ الْقَيِّمَاتِ الْأَجْرَامِ الْمَبْسُوطَةِ ذَوَاتٌ النَّفْسِ حَيَوَةٌ فَالْحَيَوَةُ فِي تِلْكَ الْأَنْفُسِ عَرَضٌ وَلَيْسَتْ بِغَرِيبِيَّةٍ فَذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ كَانَتْ غَرِيبِيَّةً فَبِهَا لَمَّا اسْتَحَالَتْ وَلَا تَغَيَّرَتْ كَمَا أَنَّ الْأَجْرَامَ السَّمَاوِيَّةَ لَا تَتَغَيَّرُ وَلَا تَسْأَحِيلُ لِأَنَّهَا ذَوَاتٌ أَنْفُسٍ حَيَوَةٍ لَيْسَتْ بِمُسْتَفِيدَةٍ مِنْ شَيْءٍ بَلْ فِي الَّتِي تَفِيدُ سَائِرَ [١١٣] الْأَجْرَامِ الْحَيَوَةِ فَنَقُولُ أَنَّهُ لَيْسَتْ مِنْ وَرَاءَ هَذِهِ الْأَجْرَامِ الْمَبْسُوطَةِ أَجْرَامٌ آخَرُ أَشَدُّ مِنْهَا انْبِسَاطًا وَفِي أُسْطَقْسَاتِ هَذِهِ الْأَجْرَامِ فَتَنْهَمُ لَهُ يَدٌ تَرَوَا

انها ذوات النفس ولا انها لها حيوة فان كانت الاجرام الاولى المبسوطة لا انفس لها ولا حيوة فكيف يمكن ان يكون للجسم المرتب منها ذا نفس وحيوة وهذا ممنوع محال ان يكون الاجرام التي لا نفس لها ولا حيوة اذا اجتمعت واختلصت حدثت منها حيوة كما يحدث من العقل الاشياء العقلية،

فان قال قائل ان الاجرام الاولى انمبسوطة ليست بذوات انفس ولا حيوة وانما تكون ذوات انفس وحيوة اذا امتزج بعضها ببعض ونفذ بعضها في بعض فلان كان المزاج هو علة ان يكون به الاجسام ذوات انفس وحيوة فلا محالة ان للمزاج علة ما انتهى تمزج بعض الاجسام ببعض وينفذ قوة بعضها في بعض فان كان امتزاج الاجرام بعضها في بعض لا يكون الا لعلته ما قتل العلة في امكان بقاء النفس، ونقول لو كان امتزاج الاجرام بعضها ببعض علة تصير الاجرام ذوات انفس وحيوة لما ألقى جرم ذا نفس الا الاجرام المرتبة فعند وليس ذلك كذلك بل الاجرام المبسوطة كلها ذوات انفس وحيوة وليس يوجد جرم من الاجرام في العاشر مرتبة من او مبسوطا الا وهو ذو نفس وحيوة وانما صار ذلك كذلك لان الكلمة الفاعلة النفسانية هي مصورة هيولى الاجرام ولما صورت الهيولى ثعلت منها الجسم، والدليل على ذلك انه لا يكون كلمة فعالة في هذا العالم الا من تلقاء النفس وذلك ان النفس لما صورت الهيولى واحداثت منها الاجسام المبسوطة احدثتها كلمة فعالة طبيعية والكلمة الطبيعية الفاعلة هي

من قبل النفس وليس جرم من الاجرام مبسوطا كان او مرتباً الا وفيه كلمة فعالة فليس انهن جرم من [١١٤] الاجرام مبسوطا او مرتباً الا وهو ذو نفس وحيوة،

فان قل قائل ليس الامر كذلك ونيسست الاجرام المبسوط ذوات انفس ولا حيوة بل الاجرام التي لا ينقسم بعضها الى بعض اذا اتصلت واتحدت حدث عن اتصالها واتحادها النفس قلنا هذا باطل غير ممكن وذلك لان الاجرام التي لا تنقسم كلها على حالة واحدة وهيئة واحدة اعني ان نيس منها جرم يحس باثر من الآثار ولا يقبله فان دانت عنه الاجرام لا تحس بالآثار ولا تغلبها فكيف يمكن ان يتصل بعضها ببعض او يتحد والاتصال والاتحاد اثر من الآثار الواقعة على الاجسام التي تنجز والنفس ايضا تحس الآثار الواقعة على الشيء المتصل وتحس الآثار الواقعة على الشيء المنفصل وتحس الآثار الواقعة على الجسم، وقلنا انه لا يحدث من اتصال الاجرام التي لا تنجز حياة البتة فكيف يمكن ان تحدث انفس من اتصال الاجرام واجتماعها هذا محال متنع ونقول ان الجسم المبسوط مرتب من هيولى وصورة ولا يمكن لقائل ان يقول ان الجرم ذو نفس من قبل الهيولى لان الهيولى لا كيفية لها وانما يكون الجرم ذا نفس وحيوة من تلقاء الصورة لان الجرم بالنفس يكون ذا طفس وشرح والطقس والشرح من حيز النفس لانه لا بد للنفس من ان يكون بها طقس،

فان كان هذا هكذا سألنا ما هذه الصورة فن قلوا انها جوهر ما قلنا

اندم دللتموننا على احد جزئي المركب ولم تدلّونا على المركب كله  
باسره فيكون احد جزئي الجسم هو النفس فيبطل ان قولم ان اتصال  
الاجرام انما هو علّة لحيوة الاجرام واجتماع بعضها الى بعض، فان قالوا ان  
الصورة [١٥] انما هي اثر الهيوولي وليس بجوهر فن هذا الاثر حدثت النفس  
والحيوة في الهيوولي قلنا بطل قولكم وذلك ان الهيوولي ليس تقدر ان تصوّر  
نفسها ولا ان تحدث النفس من ذاتها فان كانت الهيوولي لا تصوّر نفسها  
ولا تحدث النفس من ذاتها فلا محالة ان الذي يصوّر الهيوولي اخر غيرها  
وهو الذي جعلها ذات جثة ونفس وحيوة وجعل سائر الاجرام ايضا وهو  
سوى خارج من كل طبيعته جرميّة هيولانيّة، ونقول انه لا يمكن ان  
يكون جرم من الاجرام ثابتا قائما مبسوطا كان او مركبا اذا كانت  
القوة النفسانيّة غير موجودة فيه وذلك لان في طبيعة الجرم سيلان  
والغناء فلو كان العالم كله جرما لا نفس فيه ولا حيوة له لبدت الاشياء  
وهلكت وكذلك ايضا لو كان بعض الاجرام هو النفس وكانت النفس  
جرميّة كما ظنّ اناس لنالها ما نال سائر الاجرام التي لا نفس لها ولا  
حيوة لان الاجرام كلها بانها اجرام انما هي من هيوولي واحدة فان كانت  
الاجرام هيولانيّة وكانت النفس جرما من الاجرام فلا محالة ان الاجرام  
والانفس تنتقص وتنحلّ وتضمحلّ وتصير الى الهيوولي لان هيوولي الاجرام كلها واحدة  
منها ركبت واليها تنحلّ وان كان هذا هكذا وكانت النفس جرما من  
حيز الاجرام كانت منتعصة سيالة لا محالة لانها تسيل سيلان الاجرام

وتنتقص الى الهيوى، فاذا انتقصت الاجرام كلها لا وقف للكون لانه يصير  
الاشياء كلها الى الهيوى فاذا ردت الاشياء كلها الى الهيوى ولم يكن للهيوى  
مصور يصورها وهو علتها بطل الكون فاذا بطل الكون بطل هذا العالم  
ايضا اذا كان جرميا محضا وهذا محال لانه لا يبطل العالم بأسره البطلان كله،  
فان قال قائل انا لا تجعل العالم بأسره جرما فقط [١١٤] لكننا نجعله ذا  
نفس وحيوة بالاسم فقط قلنا اما الاسم فلا عبرة فاما المعنى فانكم قد  
نفيتم عن النفس والحيوة وذلك انكم جعلتم النفس من حييز الاجرام فان  
كانت النفس جرما ما وكان كل جرم منتقضا سيالا واقعا تحت الفساد  
فلا محالة ان النفس تنتقص وتتحلل وتفسد ايضا فيكون العالم كله  
واقعا تحت الفساد وهذا محال كما بينا ذلك مرارا، فكيف يمكن ان  
يكون النفس جرما لطيفا وكل جرم سيال غليظا كان ام لطيفا كالهواء  
والريح فانه لا يكون جرم من الاجرام الطف ولا ارق منهما وليس في  
الاجرام المبسوطة والدرتبة جرم هو اكثر سيلانا منهما ولا أسرع انفشاشا  
وليس ينبغي للنفس ان تكون على هذه الحال والا كانت ارنل وادنى من  
الاجرام الغليظة الخسئية وليست كذلك بل النفس اشرف وافضل من  
كل جرم غليظا كان ام لطيفا كشراف العلة وفصلها على معلولها،  
ونقول ان كل جرم غليظا كان ام لطيفا فانه ليس بعلة لوحداثيته ولا اتصاله بل  
النفس في علة اتصال الجرم لوحداثيته لان الوحداثية مستفادة في الجرم  
من النفس وكيف يمكن ان يكون الجرم علة وحداثيته ومن شأنه التقطع

والتفرُّق فلولا أن النفس تلزمه لتفرَّق ولم يثبت على حالة واحدة البتَّة، فكيف يمكن أن يكون الهواء والريح نفسانيَّين وهما سيَّالان نَفْشان ويتفرَّقان سريعاً والذي لا يفوى على لزوم نفسه وضبطها فبالحرى أن لا يعوى على لزوم غيره وكيف يمكن أن يكون الهواء نفس هذا العالم وروحه وهو محتلِّج إلى طِفْسٍ وشرحٍ

ويقول أن هذا العالم لا يجرى بالبحث والاتِّفاق بل إنما يجرى بدلالة نفسانية عقلية بغاية الحزم والتدبير فإن كان هذا هكذا قلنا أن النفس العقلية [١٧] هي العيِّنة على هذا العلم والأشياء الجرمية أما في منزلة جزئها وهي النى تلزم هذا العالم بالهيئة التى عليه لما تلزم اجرام الخيول فانها ما دامت النفس فيها فهي باقية نابتة فانها فارقتها لم تثبت ولم تبقى بل تفسد وتهلك فذلك العالم ذلك ما دامت النفس فيه بقى دائماً فان فارقتها هلك ولم يبق على حالة واحدة وقد شهد لنا على ذلك الجرميون لان الحق يضطرهم الى الافرار بذلك ويضطرهم الاشياء الى ان يعلموا انه ينبغي ان يكون قبل الاجرام تلك المبسوطة والمرتبة سى اخر وهو النفس غير انهم خالفوا الحق بان جعلوا النفس روحانية ونارا روحانية وانما وصفوا النفس بهذه الصفة لانهم رأوا انه ليس يمكن ان يكون القوة الشريعة الكريمة دون النار او الريح وظنوا انه لا بد للنفس من ان يكون لها مكان تثبت فيه فلما ضلوا ذلك جعلوا مكانها الريح والنار لانهما ارقى والطف من سائر الاجرام وقد ناز من الواجب

أن يقولوا أن الاجرام هي التي تتركز على طلب المكان فيها وتثبت في قوى النفس والنفس هي مكان الاجرام وفيها ثباتها ودوامها لا الاجرام مكان النفس لأن النفس علّة والجرم معلول والعلّة قد تكتفى بنفسها ولا تحتاج في ثباتها وقوامها الى المعلول والمعلول يحتاج الى العلّة لأنه لا ثبات له ولا قوام الا بها اي بالعلّة،

ونقول انهم اذا سئلوا عن النفس فقالوا انها جرم ثم وردت عليهم المسائل التي لا ملجأ لهم منها لم يقدرُوا على ان يثبتوا انها في الاجرام المعروفة التَّجَوُّوا الى الشيء المجهول الذي قد اُشْتُروا فيه القول وكرّروا فاضطروا الى ان يجعلوها جرماً غير هذه الاجرام المعروفة [١١٨] الا انه بزعمهم جرم قوى فعال وسموه روحاً فترد عليهم ونقول انا قد وجدنا ارواحاً كثيرة لا انفس لها فان كان هذا هكذا فكيف يمكن ان يكون النفس روحاً من الارواح لما لا نفس له فان قالوا ان الروح الذي في هيئته ما هي النفس سألناهم عن هذه الهيئته ما هي فانه لا محالة من ان يكون الهيئته هي الروح بعينها او ان تكون كقيّته فيها فان كانت هي الروح لذمّم قولنا الاول انا قد نجد ارواحاً ليست بذات النفس وان كانت الهيئته كقيّته الروح كان الروح مركباً غير مبسوط فلا يكون بينها وبين الاجرام فرق البتّة، ونقول ان الهيئته محموله والحمول فرع واحد من الاشياء المحمولة وليست بحاملة فان كانت الهيئته محموله والحمول لا هيولى له انما يكون في حامل والحامل جرم فان كان هذا هكذا وكانت الهيئته لا هيولى لها وكانت



الروح جرمية كانت النفس مركبة من جرم من الاجرام لا غليظا ولا لطيفا وتحقيق ذلك ما نحن ذاكرون وذلك ان كل جرم اما ان يكون حاراً او بارداً واما ان يكون جاسيا او ليناً واما ان يكون رطباً او يابساً واما ان يكون اسود او ابيض واما ان يكون في بعض سائر الكيفيات الشبيهة بالكيفيات التي ذكرنا فان كان للجسم حاراً فقط ساخناً وان كان بارداً برّداً وان كان خفيفاً خفيفاً وان كان ثقيلاً ثَقُلَ وان كان اسود سَوْدَ وان كان ابيض بَيْضَ وليس من شأن البارد ان يستحس ولا من شأن الحار ان يبرد فان كانت الاجرام كلها على هذه الحال ولم يفعل للجرم بما فيه الا فعلاً واحداً فقط ثم وجدنا شيئاً اخر يفعل أفعيلاً كثيرة علمنا ان جوهر هذا الشيء غير جوهر الاجرام وانه خارج من كل جوهر جرمي لا يردّ ذلك احداً ولا ينكره،

### [١١٩] ، باب في النواير

ونقول ان من الدليل على النفس انها تكون في هذا العالم ببعض قواها وتكون في العالم العقلي بسائر قواها العدل والصلاح وسائر الفضائل وذلك ان النفس اذا فكرت في العدل والصلاح ثم فحصت عن الشيء هل هو عدلٌ ام صلاحٌ ام ليس ذلك كذلك فلا محالة ان في العقل من العدل والصلاح ما فيه تفكر النفس وعنده تفحص وألا فلم تفكرت النفس في

نرى؟ ليس بموجود وفحصت عنه، فإن كان هذا هكذا قلنا ان العدل والصالح وسائر الفضائل موجودة ففكرت النفس فيها او لم تفكر وانما هي موجودة في العقل بنوع اعلى وارفع من ما في النفس وذلك ان العقل هو الذى يفيد النفس العدل والصالح وسائر الفضائل وليست الفضائل في النفس المفكرة دائما بل ربما كانت فيها موجودة لما فكرت فيها وذلك ان النفس اذا العت بصورها على العقل فانما تنال منه من انواع الفضائل بقدر القاء بصورها اليه فاذا ادامت النظر الى العقل استفادت منه الفضائل الشريفة وان غفلت وانتفعت الى الخس واشتغلت به لم يُفص عليها العقل شيئا من الفضائل وصارت كـبعض الاشياء الحسية الدنية، فاذا فكرت في بعض الفضائل واشتأقت الى اقتباله نظرت الى العقل فيفحص عليها العقل عند ذلك الفضيحة، واما العقل فان الفضائل فيه جميعا دائما لا حيننا موجودة وحيننا غير موجودة بل فيه ابدًا وان كانت دائمة فيه فانها مستفادة من اجل ان العقل انما يفيدنا من العلة الاولى وانما صارت الفضائل في العقل دائما لان العقل لا يغنى عن النظر الى العلة الاولى ولا يشغله عن ذلك شاغل والفضائل فيه دائمة غير انها متقنة دائما غاية من الاحكام وهى صواب لا خطأ فيها لانها تصير فيه من العلة الاولى [١٢٠] بغير وسط والعقل يلزمها على حسب ما يرد عليه من العلو،

واما العلة الاولى فان الفضائل فيها بنوع علة لا انها بمنزلة الوعاء للفضائل لكنها هي الفضائل كلها غير ان الفضائل تنبع منها من غير ان تنقسم

ولا تتحرك ولا تسكن في مكان ما بل هي أنيَّة ينبجس منها الاتِّيات  
والفضائل بغير نهاية من غير حركة مكانية ولا سكون مكاني وإذا  
انبجست منها الاتِّيات فأنها موجودة في كل الاتِّيات على نحو قوة الأنية  
وذلك أن العفل يقبلها أكثر من قبول النفس والنفس تقبلها أكثر من  
قبول الاجرام السماوية والاجرام السماوية تقبلها أكثر من قبول الاجرام  
الواقعة تحت الكون والفساد وذلك أن المعلول كلما بعد عن العلة  
الاولى وكانت المتوسطات أكثر كان من العلة الاولى أقل قبولاً، والعلّة  
الاولى واقفة ساكنة في ذاتها وليست في دهر ولا في زمان ولا في مكان بل  
الدهر والزمان والمكان وسائر الاشياء انما قوامها وثباتها بها، وكما ان  
المركز ثابت قائم في ذاته والخطوط الخارجة من المركز الى محيط الدائرة  
كلها انما يثبت ويقوم فيه وكل نقطة او خط في دائرة او سطح فانما  
قوامه وثباته بالمركز فكذلك الاشياء العقلية والحسية ونحن ايضا قوامنا  
ونباتنا بالفاعل الاول وبه نتعلق وعليه اشتياقنا واليه نميل واليه نرجع  
وان نأينا عنه ويعدنا فانما مصيرنا اليه ومرجعنا كمصير خطوط الدائرة  
الى المركز وان بعدت ونأت،

فان قال قائل فما بالنا اذا كنا في تلك الانية الاولى المبدعة لاشياء كلها  
وفينا من تلقاء النفس فضائل كثيرة لا نحس بالعلّة الاولى ولا بالعفل ولا  
بالنفس ولا بالفضائل الكريمة الشريفة ولا نستعملها لكنها نجعلها جُلّ  
دهرنا ومن الناس من يجعلها وينكرها دهره كلها وإذا سمع احداً يتكلم

بها ظن أنها خرافات لا حقائق لها ولا يستعمل [١٣١] دهره كله شيئا من  
 الفضائل الشريفة الكريمة قلنا انما جهلنا هذه الاشياء لانا صرنا حسبيين  
 وانا لا نعرف غير الحسبيات ولا نريد الا آياها فاذا طلبنا افادة علم فانما  
 نريد ان نستفيد من الحس، وذلك انا نقول انا رأينا الاشياء هكذا ولا  
 نريد مفارقة الرؤية ومنها نريد استفادة ما نرى وما لا نرى ونظن ان  
 الاشياء كلها يرى وليس منها شيء الا وهو واقع تحت البصر فهذا وشبهه  
 صيرنا الى ان نجهل النفس والعقل والعلّة الاولى وان ألقى امرؤ منا يظن  
 انه نال معرفتها فانما يضيفها الى الحس والى الاجسام فيجسم النفس  
 والعقل والعلّة الاولى فالجسم انما هو معلول معلول المعلول والفضائل  
 موجودة في النفس والنفس موجودة في العقل والعقل موجود في الآتية  
 الاولى بنوع علته وليسست النفس جسما بل علّة الجسم ولا العقل ايضا  
 جسم ولا الآتية الاولى جسم.

وقد اقر بذلك افاضل الاولين واحتجوا فيه بحجج مرضية مقنعة والدليل  
 على ذلك ان النفس ليست تحس فضائلها وانها ليست باجسام ولا  
 هي واقعة تحت الحس وكيف تكون اجساما ونحن لا نقوى على ان  
 نحسها اذا كنا ماثلين الى الحس، والدليل على ذلك انا اذا كنا ماثلين  
 الى الحس لم نقو على ان نحس بالنفس ولا بفضائلها بعينها وذلك انا  
 ربما قدرنا في شيء فحضرنا بعض الاصدقاء فلا نراه لانا قد ملنا الى  
 النفس بأنسنا ونسينا الحس فكذاك اذا نحس فانا ملنا الى الحس

باسرنا لم نحس بالنفس ولا بفصائلها وإنما نحس بالشئ إذا ما حسه  
الحس فأداه إلى النفس فأنته النفس إلى العقل وألا لم نحس بذلك الشئ  
وان نظر اليه الناظر طويلا [١٣٣] وكذلك قوة النفس أيضا لا تحس بشئ إلا  
ان تؤديه النفس إلى العقل ثم يردّه العقل إلى النفس وهو أشد تفاوتا منه  
بدءا ثم تؤديه النفس إلى الحس فيحس به الحس على نحو قوته في الحس  
فالحس إذا احس شيئا فانما يؤديه إلى النفس وتؤديه النفس إلى العقل  
فكذلك النفس إذا احست شيئا أنته إلى العقل أولا ثم يردّه العقل إلى  
النفس فتؤديه النفس إلى الحس غير ان العقل يعرف الشئ معرفة  
أعلى وأوضح من معرفة النفس والنفس يعرف الشئ معرفة دنية  
ليست بصحيحة؛

ونقول ان من أرا ان يحس النفس والعقل والآتية الاولى التي هي علّة  
العقل والنفس وسائر الاشياء فانه لا يدع الحساس ان تفعل افعيلها  
بل يرجع الى ذاته ويقوم في باطنها ويثبت هناك زمانا طويلا ويجعل  
سائر شغله هناك وإن تباعد عن البصر وسائر الحساس لانها انما تفعل  
افعيلها خارجا منها لا داخلا فيها فلبحرص ان يسكنها فاذا سكنت  
الحساس ورجع الى ذاته ونظر في داخله قوى على ان يحس بما لا يقوى  
عليه الحساس ولا على نيته؛

وذلك بمنزلة من أرا ان يسمع صوتا لذيذا مطربا فينصت لذلك الصوت  
ولم يشغل بسمعه شيء من الاصوات غيره فانه حينئذ يقوى على استماع

ذلك الصوت وحسّه حسّاً صحيحاً وكذلك كلٌّ من له حسٌّ من الحسائس  
إذا أراد أن يحسَّ ببعض محسوساته حسّاً صواباً رفض سائر محسوساته  
واقبل على ذلك المحسوس وحده فيعرفه حينئذ معرفة صحيحة فكذلك  
ينبغي أن يفعل من أراد أن يحسَّ النفس والعقل والآنفة الأولى أن يدفع  
ويرفض السمع الحسِّي الظاهر ويستعمل السمع العقلي الداخل فيه فإنه  
حينئذ يستمتع النغمات العالية النقية الصافية الحسنة البهيّة المطربة  
التي لا يملأها سامعٌ وكلّما يسمعها ازداد شهوةً وطرباً ويعلم أن النغماتِ  
الجرميّة الحسيّة [١٢٣] إنما هي اصنامٌ ورسومٌ تلك النغمات فإذا احسَّ  
تلك الآنثيات الشريفة العالية وسمع هذه النغمات على قوته واستطاعته  
تمّ وكمل سروره،

‘تم الميمر التاسع من كتاب اثولوجيا بتوفيق الله تعالى‘

، الميمر العاشر من كتاب انولوجيا،

‘في العلّة الاولى والاشياء التى انتدعت منها،

الواحد المحص هو علّة الاشياء كلّها وليس كشيء من الاشياء بل هو  
بدو الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلّها فيه وليس هو فى شيء  
من الاشياء وذلك ان الاشياء كلّها انما انبجست منه وده ثباتها وقوامها  
والية مرجعها،

فان قال قائل كيف يمكن ان يكون الاشياء فى الواحد المبسوط الذى  
ليس فيه ثنوية ولا كثرة جهة من الجهات قلنا لانه واحد محص مبسوط  
ليس فيه شيء من الاشياء فلما كان واحدا محصا انبجست منه الاشياء  
كلّها وذلك انه لما لم يكن له هوية انبجست منه الهوية واقول واختصر  
القول انه لما لم يكن شيئا من الاشياء كانت الاشياء كلّها انبجست منه غير انه  
وان كانت الاشياء كلّها انما انبجست منه فان الهوية الاولى اعنى به  
هوية العقل هى التى انبجست منه أولا بغير وسط ثم انبجست منه  
جميع هويات الاشياء التى فى العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية  
العقل والعالم العقلي،

واقول ان الواحد المحص هو فوق التمام والكمال واما العالم الحسى فنقص  
لانه مبتدع والشيء التام هو العقل وانما صار العقل تاما كاملا لانه مبتدع  
من الواحد الحق المحص الذى هو فوق التمام ولم يكن يمكن ان يبدع

الشيء الذى فوق التمام الشيء الناقص بلا توسط ولا يمكن [١٣٤]  
 أن يبدع الشيء التام تماماً مثله لانه فى الابداع نقصاً اعنى به ان المبدع  
 لا يكون فى درجة المبدع بل يكون دونه

والدليل على ان الواحد اخص تالم فوق التمام انه لا حاجة له الى شئ  
 من الاشياء ولا يطلب افادة شئ ولشدة تمامه وافراطه حدث منه شئ  
 اخر لان الشيء الذى هو فوق التمام لا يمكن ان يكون محدثاً من غير  
 ان يكون الشيء تاماً والا لم يكن فوق التمام وذلك انه ان كان الشيء  
 التام يحدث شئاً من الالهية فبالحرى ان يكون الشيء الذى فوق  
 التمام محدثاً للتمام لانه يحدث الشيء التام الذى لا يمكن ان يكون  
 شئاً من الاشياء احدثة اقوى منه ولا ابهى ولا اعلى

وذلك ان الواحد الحَق الذى هو فوق التمام لما ابدع الشيء التام  
 انفتحت ذلك التام الى مبدعه والقى بصره عليه وامتلأ منه نوراً وبها فصار  
 عقلاً اما الواحد الحَق فانه ابتدع هوية العقل لشدة سكونه فلما نظرت  
 تلك الهوية الى الواحد الحَق تصورت العقل وذلك انه لما ابتدعت  
 الهوية الاولى من الواحد الحَق وقفت وافتت بصرها على الواحد لتراه  
 فصارت حينئذ عقلاً فلما صارت الهوية الاولى المبتدعة عقلاً صارت تحكى  
 افاعيلها الواحد الحَق لانها لما الفت بصرها عليه ورأته على قدر قوتها  
 وصارت حينئذ عقلاً افاض عليه الواحد الحَق قوى كثيرة عظيمة فلما  
 صار العقل ذا قوة عظيمة ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك تشبيهاً



بالواحد الحق وذلك ان العقل ابدعه الواحد الحق وهو ساكن ولذلك  
 ابداع العقل النفس وهو ساكن ايضا لا يتحرك غير ان الواحد الحق  
 ابداع هويّة العقل وابدع العقل صورة النفس من الهويّة التي ابتدعت من  
 الواحد الحق بتوسط هويّة العقل، وأما النفس فلما كانت معلونة إما  
 معلول لم تنفّو على ان تفعل فعلها بغير حركة وحى سادته بل حى فعلته  
 بحركة وابتدعت صنما ما، وأما يسمى فعلها صنما لانه فعل دائر غير دبت  
 ولا يابى [١٢٥] لانه كان بحركة والحركة لا يابى بالشىء الثابت انبأى بل  
 انما يابى بالشىء الدائر والآلان فعلها اكرمهمها ان دور المفعول ثابت  
 فانما والفعل دائرا باندا اعى الحركة وهذا قبيته جدا، واذا ارادت  
 النفس ان تعمل شيا ما نظرت الى الشىء الذى منه دور بدوها واذا  
 نظرت امتلأت قوة ونورا وتحركت حركة غير الحركة التي تحركت تلّف  
 علتها وذلك انها اذا ارادت ان تتحرك نحو علتها تحركت علوا واذا  
 ارادت ان تؤثر صنما تحركت سفلا فتبتدع صنما هو الحس والطبيعة  
 التي في الاجرام المبسوطة والنبات والحيوان وكل جوهر ونيس جوهر النفس  
 بمقارب الجوهر الذى قبله بل هو متعلّق به وذلك ان النفس تسلك  
 في جميع الجواهر السفلية الى ان تبلغ النبات بنوع ما،

ولذلك ان طبيعة النبات هي اثر من آثارها في اجل ذلك صارت النفس  
 متعلّقة بها غير انها وان كانت النفس تسلك الى ان تبلغ النبات وتصير  
 فيه فانما صارت فيه لانها لما ارادت ان تؤثر آثارها سلكت سفلا حتى

أبدعت بسلوكها وشوقها الى الشيء: الحق الخسيس شخصا وذلك ان  
 النفس لما دانت في العقل وكانت اليه شائعة لم تكن مفارقة قلب  
 غفلت وكل عنه بصرها خلفته وسلكت سقلا من أول الاشياء المبكرة  
 الحسية الى ان تغلب اخراجا وأثرت الآثار الحسنة غير انها وان دانت  
 حسنة فانها قبيحة خسيصة اذا هي قيست الى الاشياء العلية اللاتنة  
 في العالم العقلي وانما أثرت النفس هذه الآثار عند شوقها الى الشيء  
 الاخس الأدنى فلم اشتدت اليه أثرت فيه فصارت عند المحس احسن  
 من كل حسن وانما صارت الاشياء الجزئية حسنة عند المحس لان المحس  
 من حيورها وأنشبيد بفرح بشبيبه [١٣٩] ويلتذ به وأما عند الاشياء العلية  
 العقلية فانها قبيحة خسيصة جدا.

ونقول ان النفس لما أثرت الطبيعة والمحس وسائر الاشياء التي في حيورها  
 رتب كل واحد منها في مرتبته وشرحته تشريحا متقنا لا يقدر احد  
 على التعدى من مرتبته الى غير ما غير انه وان دانت الاشياء الحسية  
 الطبيعية ذات شرح وترتيب فن شرحها غير شرح الاشياء العلية العقلية  
 وترتيبها غير ذلك الترتيب فذلك ان شرح الاشياء الطبيعية خسيس  
 دون واقع تحت الخط وشرح الاشياء العلية تشريف كريم لا يمكن ان  
 يقع تحت الخط لانه صواب ابدأ وانما صار شرح الاشياء العلية صواب  
 لانه يشرح من العلة الاولى وصار شرح الاشياء السفلية واقعا تحت الخط  
 لانه شرح ابدع من الشيء المعلوم اى من النفس.

والنفس التى فى النبات كانت كأنها جزؤ<sup>٩</sup> من اجزاء النبات غير انها تكون جزءاً اقل من سائر اجزاء النفس واجهل اجزائها لانها سلكت سفلا الى ان صارت فى هذه الابدان الدنيئة الخسيسة واذا كانت النفس فى الشئ البهيمة فانها تكون ايضا جزءاً من اجزائها الا انها تكون جزءاً اشرف من اجزاء النفس النباتية والرم وهو الخس<sup>١٠</sup> واذا صارت النفس الى الانسان كانت افضل اجزاء النفس واكرمها لانها تكون حينئذ مخرجة حاسة ذات عقل ومميز وذلك لان حركتها تكون حينئذ من حيز العقل اعنى ان حركة النفس وحسها يكون بن تعقل وتعرف واذا كانت النفس فى النبات كانت قوتها التى تكون فى النبات ثابتة فى اصل النبات والدليل على ذلك انه اذا قطعت غصنا من اغصان النبات انبى فى راس الشجرة او وسطها لم تجف الشجرة وان قطعت اصلها جفت،

[١٢٧] فان قل قائل ان كانت قوة النفس تفارق الشجرة بعد قطع اصلها فاني تذهب تلك القوة او تلك النفس قلنا تصير الى المكان الذى لم تفارقه وهو العالم العقلي وكذلك اذا فسد جزؤ من البهيمة تسلك النفس التى كانت فيها الى ان تاتي العالم العقلي وانما تاتي ذلك العالم لان ذلك العلم هو مكان النفس وهى العقل والعقل لا تفارقه والعقل ليس فى مكان فالنفس اذا ليست فى مكان فان لم تكن فى مكان فهى لا محالة فوق وسفل وفى الكل من غير ان تنقسم وتتجزأ بانجزء الكل فالنفس اذا فى كل مكان وليست فى مكان،

ونقول أن النفس إذا سلكت من السفلى علواً ولم تبلغ إلى العالم الأعلى بلوغاً تاماً ووقفت بين العالمين كانت من الأشياء العقلية والمحسّية وصارت متوسطّة بين العالمين أي بين العقل وبين الحس والطبيعة غير أنها إذا أرادت أن تسلك علواً سلكت بأهون السعى ولم يشتدّ ذلك عليها بخلاف ما إذا كانت في العالم السفلي ثم أرادت الصعود إلى العالم العقلي فإن ذلك مما يشتدّ عليها،

واعلم أن العقل والنفس وسائر الأشياء العقلية في المبدع الأول لا تفسد ولا تنبید من أجل أنها ابتدعت من العلّة الأولى بغير وسط والطبيعة والحس وسائر الأشياء الطبيعية دائرة واقعة تحت الفساد لأنها آثار من علل معلولة أي من العقل بنسبته النفس غير أن الأشياء الطبيعية ما بقاؤه أكثر من بقاء غيره وهو أثر ديمومة ذلك على قدر بُعد الشيء من علته وقوته وعلى قدر كثرة العلة فيه وقتلها وذلك أن الشيء إذا كانت علة قليلة كانت بقاؤه أكثر وإن كانت علة كثيرة كان الشيء أقلّ بقاءً، وينبغي أن نعلم أن الأشياء الطبيعية متعلّقة بعضها ببعض فإذا فسد بعضها صار إلى صاحبه علواً إلى أن يأتي [١٢٨] الاجرام السماوية ثم النفس ثم العقل، فالأشياء كلّها ثابتة في العقل والعقل ثابت بالعلّة الأولى والعلّة الأولى بدو لجميع الأشياء ومنتهاهَا ومنها تبتدع واليها مرجعها كما قلنا ذلك مراراً،

### ‘باب من النوادر‘

ونفعل ان في العقل الاول جميع الاشياء. وذلك لان الفاعل الاول اول فعل  
فَعَلَهُ وهو العقل فَعَلَهُ ذَا مُنَوَّرٍ شَهِيرَةٍ وجعل في كل صورة منب جميع الاشياء.  
التي تلامي تلك الصورة وانما فعل الصورة وحالاتها معا لا شئ بعد هي  
بل كلها معا وفي دفعة واحدة وذلك انه ابدع الانسان العقلي وفيه جميع  
صفته الملائمة له مع ومن يبدع بعض صفته أولا وبعض صفته اخر  
كما يكون في الانسان الحسي لانه ابدع كلها معا في دفعة واحدة،  
فان كان هذا هكذا قلنا ان الاشياء التي في الانسان هي عندما قد  
كان أولا ثم يزد فيه صفة لم تكن هناك اثبتة والانسان في انعم الاعلى  
تأم كامل وكل ما يوصف به لم يزل فيه،

فان قال قائل ليس صفات الانسان الاعلى كلها فيه بل هو قبل صفات  
اخرى يكون بها تأما قلنا فهو ان واقع تحت انكون وانفساد وذلك ان  
الاشياء التي تقبل الزيادة والنقصان هي في اتم الكون وانفساد وانهم  
صارت تقبل الزيادة والنقصان لان فاعلها ناقص وهو الطبيعة وذلك  
ان الطبيعة لا تبدع صفات الاشياء كلها معا فلذلك تقبل الاشياء  
الطبيعية الزيادة والنقصان، واما الاشياء التي في انعم الاعلى فهي لا  
تقبل الزيادة والنقصان لان مبدعها تأم كامل وانهم ابدع ذاتهم وصفاتهم  
معا في دفعة واحدة فصارت لذلك تأمة داملة فان كانت لذلك تأمة

كاملة فهي اقرب على حالة واحدة دائمة وهي الاشياء كلها بالمعنى الذي  
 ذكرنا آنفاً وذلك انه لا يُذكر صفة من الصفات صورة من تلك الصور الا  
 وانت نجدها [١١٩] فيه،

ونقول ان كل شئ واقع تحت اللون والفساد اما ان يكون من فاعل غير مروي  
 واما ان يكون من فاعل لا بفعل الشئ وصفاته في دفعة واحدة لكنه  
 يفعل الشئ بعد الشئ فبذلك صار الشئ الطبيعي واقعا تحت  
 اللون والفساد وصار مبدأ كونه قبل تمامه فاذا صار الشئ كذلك  
 فان للسائل ان يسأل ما هو ولم هو لان تمامه لا تجدد في مبدئه،  
 فام الاشياء الدائمة فانما لم تبدع برؤية ولا قدرة وذلك ان الدائر  
 هو الذي ابدعها والدائر لا يروى لانه تام والتام يفعل فعلة تاماً في غاية  
 التمام لا يحتاج ان يزداد فيه ولا ان ينقص،

فان قال قائل انه قد يمكن ان يفعل الفاعل الاول شيئاً أولاً ثم يزيد فيه  
 شيئا اخر ليكون احسن وافضل قلنا انه ان ابدع الشئ أولاً على حال  
 من الحالات ثم زاد فيه شيئاً اخر وازن كان حسناً فقد كان الفعل الاول ليس  
 بحسن وهذا لا يليق بالفاعل الاول ان يفعل فعلاً ليس بحسن لانه هو  
 الحسن الاول الغاية في الحسن، فان كان فعل الفاعل الاول حسناً فانه لم  
 يزل حسناً لانه ليس بينه وبين الفاعل الاول وسط فان الاشياء كلها فيه،  
 وان كان هذا هكذا قلنا ان العالم الاعلى حسن لان فيه سائر الاشياء  
 ولذلك صارت الصورة الاولى حسنة لان فيها جميع الاشياء، ولذلك انك

ان قلت جوهر او علم او ما يشبه هذه الاشياء وجدت ذلك في الصورة الاولى فمن ذلك قلنا انها تامة لان الاشياء كلها توجد فيها فانها تمسك الهيولى وتفوق عليها وانما صارت تفوق على الهيولى لانها لا تدع شيئا منها ليس له جبلة وانما كانت تضعف علما او شيئا آخر لو انها تركت شيئا من الصور ولم تجعله فيها مثل العين [١٣٠] او شيئا من سائر الاعضاء فلما صارت الصورة الاولى لم يفتتها شيء من الهيولى الا وقد صورت فيه الصورة كان للسائل ان يسأل لم كانت العين قلنا لان في الصورة الاشياء كلها فاذا قال لم كانت اليد قلنا لان في الصورة الاشياء كلها فان قلت ان هذه المشاعر انما كانت في الحس للحفظ بها من الآفات قلنا انك انما عنيته بذلك ان في الصورة الاولى حفظ الجوهر وهذا مما ينفع في كون الشيء

فان كان هذا هكذا قلنا فقد كان الجوهر انن موجودا في الصورة الاولى وذلك انها هي الجوهر وان كان هذا هكذا كان في الصورة التي في العالم الاعلى كل الاشياء التي في العلم الاسفل لان الشيء اذا كان مع علته وفي عاتته وكانت علته ايضا كلمة تامة كاملة حسنة وكان ما صار جوهرًا وصار هو ما هو فصار واحدا للعلّة التي تليها بغير وسطي

ان كان هذا على ما وصفنا رجعنا فقلنا ان كانت الاشياء كلها في الصورة العقلية وكان الحسن واحدا في الاشياء لم ينزل الحسن في جميع صورة النفس لان النفس اذا كانت هناك فهي عقلية محضة والعقل تامة كامل

في جميع الاشياء أولاً وكان علّة لما تحته والمحالّ التي رأينا بها النفس العقلية آخرًا لكانت على تلك الحال أولاً وفي العالم الاعلى وذلك ان العلّة هناك واحدة متّمة لما تحتها لان فيها جميع الاشياء، فلذلك نقول ان الانسان هناك لم يكن الا عقلياً فقط فلما تأق الى عالم الكون يزيد فيه المحسّ فصار حساساً بل كان هناك حساساً عقلياً ايضاً،

فان قال تأتدلّ ان النفس كانت في العالم الاعلى حساسة بالقوّة فلما صارت في عالم الكون صارت حساسة بالفعل وذلك ان المحسّ انما هو قبل [١٣١] للحسوسات قلنا هذا محالّ وذلك انه ليس في العالم الاعلى شيء حساس بالقوّة قد اتفق على ذلك رؤساء الفلاسفة وقبيح ان يكون في العالم الاعلى شيء حساس بالقوّة دائماً ثم يكون في هذا العالم حساساً بالفعل وأن يكون قوّة النفس فعلاً حتى صارت دنيّةً لنزولها الى العالم الاسفل الدنيّ،

### ‘ في الانسان العقلي والانسان المحسّي ‘

يطلق هذه المسئلة ايضاً بنوع اخر فنقول انا نريد ان نصف الانسان العقليّ الذي في العالم الاعلى غير انا نريد قيل ان نعقل ذلك ان نخبر الانسان في العالم المحسّي قلنا لا نعرفه معرفة صحيحة فاذا لم نعرف هذا الانسان فكيف نستحيي ان نقول انا نعرف الانسان الذي في العالم الاعلى ولعلّ أناساً يظنون ان هذا الانسان هو ذلك الانسان وانهما شيء واحد وتجعل مبدأً تحصيلنا من ههنا فنقول أتري هذا الانسان المحسّي هو



صفة نفس ما غير النفس التي يدون بها الانسان انسانا حياً مفكراً ما  
 هذه النفس هي الانسان اى النفس التي تفعل أفعيلها بجسم ما هي  
 الانسان، فان كان الانسان الحى الناطق او المركب من نفس وجسم  
 لو لم يكن هذه الصفة ولا كل نفس اذا رُكبت مع جسم ما يكون الانسان  
 منهما فن كانت صفة الانسان في المركب من نفس ناطقة وجسم ما  
 يكون يمكن نسج هذه الصفة لم يول والانسان انما كان اجزاء عند  
 اجتماع النفس والجسم بل ماهيته دالة على الانسان المائى في المستقبل  
 لا على الانسان الذى يسمى الانسان العقلى والصورى فلا يكون هذه  
 الصفة صفة بحق لكنها تكون شبهها لانها لا تدل على ماهية ابتداء  
 الشيء الذى هو صورته الخفية لانها بها هو ما هو وليست ابص بصفة  
 صورة الانسان الهيولى بل هي صفة الانسان المركب من نفس وجسم،

[١٣٣] فان كان هذا هكذا قلنا انا لم نعرف بعد الانسان الذى هو  
 انساناً بحق لاننا لم نصف الانسان بعد كنه صفته وتلك الصفة التي  
 وصفنا بها الانسان انما يقع على الانسان المركب من نفس وجسم  
 لا على الانسان المبسوط الصورى الحى، وينبغي اذا اراد احد ان يصف  
 شيئاً هيولانياً ان يصفه مع هيولاه ايضا ولا يصفه باللمة التي فعلت  
 ذلك الشيء وحدها فاذا اراد ان يصف شيئاً ليس بهيولانى فليصفه  
 بالصورة وحدها، فان كان هذا هكذا قلنا انه اذا اراد احد ان يصف  
 الانسان الحى فانما يصف صورة الانسان وحدها فكذلك من اراد ان

يحدّ الأشياء بالفعل فليصف صورة الشيء التى بها هو ما هو والشيء الذى به الانسان غير مباين منه وهو الذى ينبغى ان يوصف، فان كان هذا هكذا قلنا اترى صفة الصورة هو الانسان الحى الناطق والحى انما جعل فى الصورة بدّل الحيوية الناطقة فان كان كذلك كان الانسان حيوةً ناطقةً فان كان الانسان حيوةً ناطقةً قلنا لا يمكن ان يكون حيوةً بغير نفس والنفس هى التى تعطى للحياة الناطقة الانسان، فان كان هذا هكذا فانه لا يخلو ان يكون الانسان فعلا للنفس فلا يكون جوهرًا او ان يكون النفس الانسان بعينه فان كانت النفس العاقلة هى الانسان وجب من هذا ان يكون النفس دخلت فى جسم اخر غير جسم الانسان او ان يكون ذلك الجسم انسانًا وهذا محالٌ غير ممكن وذلك ان النفس لا يلزمها هذا الاسم الا اذا كانت مع هذا الجسم الانساني الذى فيه الآن،

فان كانت النفس ليست بانسان فينبغى ان ان يكون الانسان كلمة غير كلمة النفس فان كان ذلك كذلك فما الذى يمنعنا ان نقول الانسان هو المركب من نفس وجسم جميعا فلن تكون [١٣٣] النفس ذات كلمة ما من انواع الكلم وانما اعني بالكلمة الفعل وذلك ان النفس فعلا من انواع الفعل ولا يمكن ان يكون الفعل من غير فاعل وكذلك يكون الكلمة التى فى الحبوب فان الحبوب ليست بلا نفس وانفس الحب ليست بانفس مرسلةً وذلك ان كلّ حب من الحبوب نفسا غير نفس صاحبه، وتحفيو

ذلك اختلاف افعيلها وانما قلنا ان للحبوب انفسا لان الكلمات الفواعل  
التي فيهن ليست بانفس وليس بعجب ان يكون لهذه كلها كلمات  
اعني ان تكون فعالة وذلك ان الكلمات الفواعل انما هي افعيل النفس  
النامية واما النفس الحيوانية فهي التي ابين واظهر من النامية لانها اشد  
اظهارا للحياة من النفس النامية، فان كانت النفس على هذه الصفة اي  
ان فيها كلمات فواعل فلا محالة ان في النفس الانسانية كلمات فواعل  
تفعل الحياة والنطق، فاذا صارت النفس الهيلوانية اي الساكنة في الجسم  
هذه الصفة قبل ان تسكن فيه فهي انسان لا محالة فاذا صارت في البدن  
على صنم انسان اخر فنفسه على نحو ما يمكن ان يقبل ذلك الجسم من صنم  
الانسان الحق، وكما ان المصور يصور صورة الانسان الجسماني في مادتها  
او في بعض ما يمكنه ان تصور فيه فيحرص على ان ينفش تلك الصورة  
او شبهها بصورة هذا الانسان على نحو ما يمكن ان يعبر العنصر الذي  
يصورها فيه فيكون تلك الصورة انما هي صنم لهذا الانسان الا انها  
دونه واخس منه بكثير وذلك انه ليس فيه كلمات الانسان الفواعل ولا  
حيوته ولا حركته ولا حالاته ولا قواه فذلك هذا الانسان المحسّى هو  
صنم لذلك الانسان الاول الحق الا ان المصور هو النفس وقد خرجت  
لان تشبه هذا الانسان بالانسان الحق وذلك انها جعلت فيه صفات  
الانسان الاول [١٣٤] الا انها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نزره وذلك ان  
قوى هذا الانسان وحيوته وحالاته ضعيفة وهي في الانسان الاول قوية

جدا، وللإنسان الأول حواس قوية ظاهرة أقوى وأبين وأظهر من حواس هذا الإنسان لأن هذه إنما هي أصنام لتلك كما قلنا مراراً،

فمن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول فينبغي أن يكون خبيراً فاضلاً وأن يكون له حواس قوية لا تنحبس عند اشراق الأنوار الساطعة عليها وذلك أن الإنسان الأول نور ساطع فيه جميع الحالات الإنسانية ألا أنها فيه بنوعٍ افضل وأشرف وأقوى، وهذا الإنسان هو الإنسان الذى حدثه افلاطون الشريفة الإلهية لأنه زاد فى حدثه وقال إن الإنسان الذى يستعمل البدن ويعمل أعماله بآداة بدنية فما هو إلا نفس تستعمل البدن أولاً فاما النفس الشريفة الإلهية فإنها تستعمل البدن استعمالاً ثانياً أى بتوسط النفس الحيوانية وذلك أنه إذا صارت النفس الحيوانية المكونة حاسةً اتبعتها النفس الناطقة الحية وأعطتها حياةً أشرف وأكرم ولست أقول أنها انحدرت من العلو لكن أقول أنها زادت بها حياةً أشرف وأعلى من حيوتها لأن النفس الحية الناطقة لا تبرح من العالم العقلي لكنها تتصل بهذه الحياة وتكون هذه معلّقة بتلك فيكون كلمة تلك متصلةً بكلمة هذه النفس ولذلك صارت كلمة هذا الإنسان وأن كانت ضعيفةً خفيفةً أخرى وأظهر لاشراق كلمة النفس العالية عليها واتصالها بها،

فإن قال قائل أن كانت النفس وهى فى العالم الأعلى حاسةً فكيف يمكن أن تكون فى الجواهر الكريمة العالية الحسية وهى موجودة فى الجوهر الأول قلنا إن الحس الذى فى [١٣٥] العالم الأعلى أى فى الجوهر الأكرم العقلي لا

يشبه هذا الحس الذى فى هذا العالم الدنى وذلك انه لا يحس هناك هذا الحس الدنى لانه يحس هناك على نحو مذهب المحسوسات التى هناك فلذلك صار حس هذا الانسان السفلى متعلقا بحس الانسان الاعلى ومتصلا به فانه انما ينال هذا الانسان الحس من هناك لاتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار العالية والحس الكائن فى النفس التى هناك متصل بالحس الكائن فى النفس التى ههنا ولو كانت فى العالم الاعلى اجسام كريمة مثل هذه الاجسام لكانت النفس تحس بها وينالها ولكان الانسان الذى هناك يحس بها وينالها ايضا فلذلك صار الانسان الثانى الذى هو صنم للانسان الاول فى عالم الاجسام يحس بالاجسام ويعرفها لان فى الانسان الاخر الذى هو صنم للانسان الاول كلمة الانسان الاول بالتنبيه به وفى الانسان الاول كلمات الانسان العقلى والانسان العقلى يفيض بنوره على الانسان الثانى وهو الانسان الذى فى العالم الاعلى النفسانى والانسان الثانى يشرق نوره على الانسان الثالث وهو الذى فى العالم الجسمانى الاسفل فان كان هذا هكذا على ما وصفنا قلنا ان فى الانسان الجسمانى الانسان النفسانى والانسان العقلى ولست اعى انه هو هما لكنى اعى به انه متصل بهما لانه صنم لهما وذلك انه يفعل بعض افعيل الانسان العقلى وبعض افعيل الانسان النفسى وذلك لان فى الانسان الجسمانى كلا الكلمتين اعنى النفسانى والعقلى الا انهما فيه قليلة ضعيفة ندرة لانه صنم لاصنم

فقد بان أن الانسان الأول حاسّ إلا أنه بنوعٍ اعلى وافضل من الحسّ الكائن  
 في الانسان السفلى وإن الانسان السفلى إنما ينال الحسّ في الانسان  
 الدائن [١٣٣] في العالم الاعلى العقليّ كما بيّنا واوضحنا، فنقول أنا قد وصفنا  
 كيف يكون الحسّ في الانسان وكيف لا يستفيد الاشياء العالية من  
 الاشياء السفليّة بل الاشياء السفليّة هي المستفيدة من الاشياء العالية  
 لانها متعلّقة بها فلذلك صارت هذه الاشياء تتشبه تلك الاشياء في  
 جميع حالاتها وأن قوى هذا الانسان إنما هي مستفادة من الانسان  
 العالى وابها متصلةً بتلك القوى غير أن بقوى هذا الانسان محسوسات  
 غير محسوسات قوى الانسان في العالم الاعلى وليست تلك المحسوسات  
 اجساما ولا لذلك الانسان أن يحسّ هذا الانسان ويبصره لأن تلك  
 المحسوسات وذلك البصر خلافُ هذه لانه يبصر الاشياء بنوعٍ افضل وارفح  
 من هذا النوع وهذا البصر فلذلك صار ذلك البصر اقوى وأكثر نبلا  
 للاشياء من هذا البصر لأن ذلك البصر ببصر الكليّات وهذا يبصر للجزئيّات  
 لضعفه وانما صار ذلك البصر اقوى وأكثر معرفة من هذا البصر لانه يقع  
 على اشياء اكرم واشرف وايبين واوضح وصار هذا البصر ضعيفا لانه ينال  
 اشياء خسيصةً نقيّةً وهي اصنامٌ لتلك الاشياء العالية ونصف تلك  
 الحساسات فنقول انها عمول ضعيفةٌ ونصف تلك العقول فنقول انها حساسات  
 قويّة على ما وصفنا في أن كيف يكون الحسّ في الانسان العالى،  
 فإن قال قائلُ أنا قد اخبرناكم أن الحسّ الذى في الانسان السفلى هو

في الانسان العالى وانه ربما بقى عليه اثر من هناك فما قوئكم في سائر  
الحيوان اترى ان المبدع الاول لما اراد ابداعها رَوَّأَ أولاً في صورة الفرس  
وفي صورة سائر الحيوان ثم ابدعها في هذا العالم المحسّى لا في العالم الاعلى  
فنقول انا قد بينّا فيما سلف ان البارى الاول ابدع جميع الاشياء بغير  
رؤية ولا فكرة ورتبنا البرهان على ذلك تَحْجِجٌ معنعة فان كان هذا على  
ما قلنا نفول ان البارى الاول ابدع العالم الاعلى وفيه جميع [١٣٧] انصور  
تامة كاملة من غير رؤية لانه ابدعها بآنة فقط لا بصفة اخرى غير الآتية  
ثم ابدع هذا العالم المحسّى وصيّره صنما لذلك العالم فان كان هذا  
هكذا قلنا انه لما ابدع الفرس وغيرها من الحيوان لم يبدع ليكون في  
العالم الاسفل لكن ليكون في العالم الاعلى وذلك ان كلّ مبتدع ابتدع  
من البارى الاول بلا توسّط فهو في العالم الاعلى تامّ كامل غير واقع تحت  
الفساد فان كان ذلك كذلك فانه لما ابدع الفرس وغيرها من الحيوان  
لم يبدعه ليكون ههنا لكنه ابدعه ليكون في العالم الاعلى التامّ الكامل  
وانه ابدع جميع صور الحيوان وصيّرها هناك بنوع اعلى واشرف واكرم  
وافضل ثم اتبع ذلك الخلق هذا الخلق اضطراراً لانه لم يكن ان يبتدع  
الخلق في ذلك العالم وذلك انه ليس شيء من الاشياء يقوى على ان  
يسلك الى جميع القوة الاولى التى هي قوّة القوى ومبدعة القوى وان يسلك  
الى الموضع الذى يريد ان يسلك اليه وان يتناهى عنده من غير ان

يكونَ هو ذاتٌ نهائيةٌ وانما يتناهى الخلقُ ولا القوةُ المبدعةُ للخلقِ  
كما بيّنا مرارا في مواضع شتى؛

فان قال قائلٌ لِمَ كانت هناك هذه الحيوانات الغيرُ الناطقة فان كانت  
لانها كريهةٌ شريفةٌ فقد يمكن لغائل ان يقول انها هناك اكرم جوهرا  
وشرفا وانما كرمت هذه الحيوانات لانها اخرُ الشيء البهيمى الدنى فما  
الذى تنال في ذلك من الخس بكونها فيه بل لخرى ان تكون دنيئة اذا  
كانت فيه؛ فنقول ان العلة في ذلك ما نحن قائلون ان شاء الله تعالى ان  
البارى الاول واحدٌ فقط في جميع الجهات وان ذاته ذاتٌ مبدعةٌ كما  
قلنا مرارا وابدع العالم واحدا ولم يكن [١٣٨] من الواجب لوحداية  
المبدع ان تكون مثل وحدانية المبدع والا لكان المبدع والمبتدع  
والعلة والمعلول شيئا واحدا واذا كانا واحدا كان المبدع مبتدعا والمبتدع  
مبدعا وهو محالٌ فلما كان هذا محالا لم يكن بد من ان يكون في  
وحدانية المبدع كثرة ان صار بعد الواحد الذى هو واحد من جميع  
الجهات وذلك انه لما كان الواحد المبتدع بعد الواحد الذى هو  
واحد من جميع الجهات لم يمكن ان يكون فوق الواحد المبدع في  
الوحدانية ولا ان يكون اسفد وحدانية منه بل كان من الواجب ان  
يكون في الوحدانية انقصاص من الواحد المبدع واذا كان البارى الذى هو  
افضل الافضلين واحدا كان من الواجب ان يكون المفضول عليه اكثر  
من واحد لئلا يكون مثل الفاضل سواء فان كان ليس من الواجب ان



يكون المفصول عليه واحدا فلا محالة انه كثير لان الكثير خلاف الواحد  
 وذلك ان الواحد هو التام والكثير هو الناقص وان كان المفصول عليه  
 في حيز الكثرة فلا اقل من ان يكون اثنين وكل واحد من اثنين الاثنين  
 يتكثر على ما وصفنا وقد يوجد للاثنين الاولين حركة وسكون وفيهما  
 عقل وحيوة غير ان ذلك العقل ليس هو كعقل منفرد لكنه عقل فيه  
 جميع العقول وكلها منه وكل من العقول فهو كثير على قدر كثرة العقول  
 واكثر منها، والنفس التي هناك ليست كانهما نفس واحدة منفردة نلتها  
 كانت النفوس كلها فيها وفيها قوة ان يعقل النفوس كلها لانها حيوة  
 تامة فان كان هذا هكذا وكانت النفس الحية الناطقة واحدة من الانفس  
 فلا محالة انها هناك ايضا فان كانت هناك فالانسان هناك ايضا الا انه  
 هناك صورة بغير هيوة فقد بان انه لم يكن [١٣٩] العالم الاعلى ذا صور  
 كثيرة وان كانت صور الحيوان كلها فيه،

فان قال قائل قد يجوز لجاعل ان يجعل الحيوانات الكريمة في العالم الدريم  
 الاعلى فاما الحيوانات الدنية فانه لن يجوز ان يعول انها هناك ونسب انه  
 ان كان الحي الناطق العقلي هو الحي الدريم الشريف فالحى الذى لا  
 نطق له ولا عقل هو الحي الدنى فان كان الكريم في الموضع الاكرم  
 فالدنى لا يكون فيه بل يكون في الموضع الأدنى وكيف يمكن ان يكون  
 في العقل سوى لا عقل له ولا نطق وانما نعى بالعقل العالم الاعلى كله  
 ان كله عقل وفيه جميع العقول ومنه العقول بأسرها، فنقول انا نريد قبل

ان نردّ على قائل هذا القول ان نجعل لنا مثالا ان نقيس به الاشياء التى نقول انها فى العالم الاعلى فهو الانسان فنقول ان الانسان الذى ههنا فى العالم الاسفل ليس مثل الانسان الذى فى العالم الاعلى كما بينّا فان كان هذا الانسان ليس مثل ذاك الانسان لم يكن ايضا سائر الحيوانات التى هناك مثل الحيوان الذى ههنا بل ذاك افضل واكرم من هذا بكثير، واقول ان نطق الانسان الذى هناك ليس هو مثل نطق الانسان الذى ههنا وذلك ان الناطق الذى ههنا يروى ويفكر والناطق الذى هناك لا يروى ولا يفكر وهو قبل الناطق المروى المفكر، فان قال قائل فما بال الناطق العالى اذا صار فى هذا العالم رآه وفكر وسائر الحيوان لا يروى ولا يفكر اذا صار ههنا وهى كلها هناك عقول قلنا ان العقل مختلف وذلك ان العقل الذى فى الانسان غير العقل الذى فى سائر الحيوان فان كان العقل فى الحيوانات العالية مختلفا فلا محالة ان الروية والفكرة فيها مختلفة وقد نجد فى سائر الحيوان اعمالا كثيرة ذهنية، فان قال قائل ان كانت اعمال الحيوان ذهنية فلم لم يكن اعمالها بالسواء كلها وان كان النطق علّة للرؤية ههنا فلم لم يكن الناس كلهم سواء بالروية لكن روية كل واحد منهم غير روية صاحبها قلنا انه [١٤] ينبغي ان نعلم ان اختلاف الحيوة والعقول انما هى لاختلاف حركات الحيوة والعقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة وعقول مختلفة الا ان بعضها انور وابين واظهر واشرف من بعض،

أقول ان الحيوة والعقل فى بعضها ابين واظهر وفى بعضها اخفى بل نقول  
هى فى بعضها اضوأ واشد نورا من بعض وذلك ان من العقول ما هو  
قريب من العقول الاولى فلذلك صارت اشد نورا من بعضها ومنها ما هو  
ثان لها ومنها ما هو ثالث، فلذلك صار بعض العقول التى ههنا هى  
الهيئات وبعضها ناطقة وبعضها غير ناطقة لبعدها من تلك العقول الشريفة  
واما هناك فالحى الذى نسميه ههنا غير ناطقة هو ناطق والحى الذى  
لا عقل له ههنا هو هناك نوع عقل وذلك ان العقل الاول الذى للفرس هو  
عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس هو فرس به ولا يمكن ان  
يكون الذى يعقل الفرس ايضا هو عقل الانسان، فان ذلك محال فى  
العقول الاولى والا لكان العقل الاول يفعل شيئا ليس هو بعقل فالا دى  
ذلك محالا كان العقل الاول اذا عقل شيئا ما كان هو وما عقله سواء  
فيكون العقل والشئ واحدا، فكيف صار احدهما عقلا وصار الاخر اعنى  
الشئ المعقول شيئا لا عقل له،

فانه ان كان ذلك كذلك كان العقل يعقل معقوله والمعقول غير عاقل  
فهذا محال فان كان هذا محالا فالعقل الاول لا يفعل شيئا لا عقل له بل  
يعقل عقلا نوعيا ويعقل حيوة نوعية وكما ان الحيوة الشخصية ليست  
بمادة للحيوة المرسله فكذلك العقل الشخصى ليس بعام للعقل  
المرسل،

فان كان هذا هكذا قلنا ان العقل الكائن فى بعض الحيوان

ليس هو بعدام للعقل الاول [١٢١] وكل جزء من اجزاء العقل هو كل يتجزأ  
 به العقل فالعقل للشيء الذى هو عقل له هو بالقوة الاشياء كلها فاذا  
 صار بالفعل صار خاصا، وانما يصير بالفعل اخيرا واذا كان اخيرا  
 بالفعل صار فرسا او شيئا آخر من الحيوان وكلما سلكت الحيوة الى الاسفل  
 صارت حيا دنيا خسيسا وذلك ان القوى للحيوانية كلما سلكت الى اسفل  
 ضعفت وخفيت بعض افعيلها وكلما خفيت بعض افعيلها العالية  
 حدثت من تلك القوى فى خسيس دنى فيكون ذلك الحى ناقصا ضعيفا  
 فاذا صار ضعيفا احتال له العقل الكائن فيه فيحدث الاعضاء القوية بدلا  
 مما نقص عن قوته فلذلك صار لبعض الحيوان اظفار ولبعضه مخالب  
 ولبعضه قرون<sup>٥</sup> ولبعضه انياب على نحو نقصان قوة الحياة فيه، فان كان  
 هذا هكذا قلنا انه لما سلك العقل الى هذا العالم الاسفل وانقص نقصانا  
 كثيرا احتال لذلك النقصان قائمة ببعض الالة التى صيرها فيه فيصير  
 بها تاما كاملا وذلك انه ينبغي ان يكون كذا حتى من الحيوان تاما  
 كاملا وذلك بانه حتى<sup>٦</sup> وانه عقل<sup>٧</sup>؛

فان قال قائل انه قد يوجد حيوان ضعاف ليس لها سوى تدفع به عن  
 انفسها قلنا انه قلما يكون من ذلك للحيوان وايضا يمكن ان نقول له انا  
 اذا اضغنا جميع الحيوان بعضها الى بعض كان الكل منها تاما كاملا اعنى  
 يكون للحياة والعقل بها كلها تاما كاملا على نحو ما يليق بها من التمام  
 والكمال، ونقول انه ان كان ليس من الواجب ان يكون المعلوم واحدا

محصا لثَمًا يكون مثل العَلَّة كائنا آتفا فلا محالة اذن انه ينبغي ان يكون كل واحد مركبا من اشياء كثيرة ولا يمكن ان يكون من اشياء متشابهة والا كان مكتفيا ان يكون واحدا فقط فيكون سائر الاشياء فيه باطلا اذا كانت [١٤٢] يشبه بعضها بعضا فينبغي ان يكون مركبا من اشياء مختلفة الصور وان يكون كل صورة فيها بصفاتنا وحدعا وان يكون كل واحدة منها في واحدة من الصور على نحو اختلاف المشاعر متفاضلا لكنه بانها للحى شئ واحد على هذا ينبغي ان يكون صفات العقل الاول مختلفة وان لا تكون متشابهة

فان كان هذا هكذا قلنا ان للكل حسنا وهو ان يكون مركبا من اشياء مختلفة وللخاص حسنا وهو ان يكون كل واحد من الاشياء على ما يليق به ان يكون وكذلك هذا العالم مركب من اشياء مختلفة والنقص الذى فيه منها فصل وانك كل واحد بانه عالم واحد منه شريفا كان او دنيا فصل على نحو ما يليق به من الفضيلة والتمام فان كان هذا على ما وصفنا رجعنا وقلنا ان كل صورة طبيعية في هذا العالم هي في ذلك العالم الا انها هناك بنح افضل واعلى وذلك انها ههنا متعلقة بالهيوئى وهى هناك بلا هيوئى وكل صورة طبيعية ههنا فهى صنم للصورة التى هناك الشبيهة بها فهناك سماء وارض وهواء وماء ونار وان كان هناك هذه الصورة فلا محالة ان هناك نباتا ايضا

فان قال قائل ان كان في العالم الاعلى نبات فكيف هى هناك وان كان

ثُمَّ نَارٌ وَارِضٌ فَكَيْفَ هُمَا هُنَاكَ فَانْه لَا مُحَالَةً مِنْ أَنْ يَكُونَا هُنَاكَ حَيَّيْنِ  
 أَوْ مَيِّتَيْنِ وَأَنْ كَانَا مَيِّتَيْنِ مِثْلَ مَا هُنَا فَمَا لِلْحَاجَةِ إِلَيْهِمَا هُنَاكَ وَأَنْ كَانَا  
 حَيَّيْنِ فَكَيْفَ يَحْيِيَانِ هُنَاكَ قُلْنَا أَمَّا النَّبَاتُ فَنَقْدِرُ أَنْ نَقُولَ إِنَّهُ هُنَاكَ  
 حَيٌّ لِأَنَّهُ هُنَا حَيٌّ أَيْضًا وَنَلْكَ أَنْ فِي النَّبَاتِ كَلِمَةٌ فَاعِلَةٌ مُحْمُولَةٌ عَلَى  
 حَيَوِيٍّ وَأَنْ كَانَتْ كَلِمَةُ النَّبَاتِ الْهَيُولَانِيَّةُ حَيَوِيٌّ فَهِيَ أَتَى لَا مُحَالَةً نَفْسٌ  
 مَا أَيْضًا وَآخَرَى أَنْ يَكُونَ هَذِهِ الْكَلِمَةُ فِي النَّبَاتِ الَّذِي فِي الْعَالَمِ الْأَعْلَى  
 وَهُوَ النَّبَاتُ الْأَوَّلُ [١٤٣] إِلَّا أَنَّهُ فِيهِ بَنِيٌّ أَعْلَى وَاشْرَفَ لِأَنَّ هَذِهِ الْكَلِمَةَ  
 الَّتِي فِي هَذَا النَّبَاتِ إِنَّمَا هِيَ مِنْهُمْ مِنْ تِلْكَ الْكَلِمَةِ إِلَّا أَنْ تِلْكَ الْكَلِمَةُ  
 وَاحِدَةٌ كَلِمَةٌ وَجَمِيعُ الْكَلِمَاتِ النَّبَاتِيَّةِ الَّتِي هُنَا مُتَعَلِّقَةٌ بِهَا فَمَا  
 كَلِمَاتُ النَّبَاتِ الَّتِي هُنَا فَكَثِيرَةٌ إِلَّا أَنَّهَا جُزْئِيَّةٌ فَجَمِيعُ نَبَاتِ هَذَا الْعَالَمِ  
 الْأَسْفَلِ جُزْئِيٌّ وَهُوَ مِنْ ذَلِكَ النَّبَاتِ الْكَلِمَةِ وَكُلُّمَا طَلَبَ الطَّالِبُ مِنَ النَّبَاتِ  
 الْجُزْئِيَّ وَجَدَهُ فِي ذَلِكَ النَّبَاتِ الْكَلِمَةِ اضْطِرَارًا، فَإِنْ كَانَ هَذَا هَكَذَا قُلْنَا  
 إِنَّهُ إِنْ كَانَ هَذَا النَّبَاتُ حَيًّا فَبِالْحَقِّ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ النَّبَاتُ حَيًّا  
 أَيْضًا لِأَنَّ ذَلِكَ النَّبَاتَ هُوَ النَّبَاتُ الْأَوَّلُ لِلْحَقِّ فَمَا هَذَا النَّبَاتُ فَانْه نَبَاتٌ  
 ثَانٍ وَثَلَاثٌ لِأَنَّهُ مِنْهُمْ لِذَلِكَ النَّبَاتِ وَإِنَّمَا يَحْيِي هَذَا النَّبَاتُ بِمَا يُفِيضُ  
 عَلَيْهِ ذَلِكَ النَّبَاتُ مِنْ حَيَوِيَّتِهِ، فَمَا الْأَرْضُ الَّتِي هُنَاكَ إِنْ كَانَتْ حَيَّةً أَوْ  
 مَيِّتَةً فَانَا سَنَعْلَمُ تِلْكَ أَنْ نَحْنُ عَلِمْنَا مَا هَذِهِ الْأَرْضُ لِأَنَّ هَذِهِ مِنْهُمْ  
 لَتَلْكَ، فَنَقُولُ أَنْ لِهَذِهِ الْأَرْضِ حَيَوِيٌّ مَا وَكَلِمَةُ فَاعِلَةٌ،

وَالدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ صُورُهَا الْمَخْتَلِفَةُ وَنَلْكَ أَنَّهَا تَنْمُو وَتَنْبُتُ الْكَلَامَ

وينبت للجبأ فأنها نبات ارضى وفى داخل للجبأ حيوان كثيرة ومعادن وادوية وغير ذلك وانما يكون هذه فيها لاجل الكلمات نوات النفس التى فيها فأنها هى التى تصير فى داخل الارض هذه الصور وهذه الكلمة التى هى صورة الارض التى تفعل فى باطن الارض لما تفعل الطبيعة فى باطن الشجر وعود الشجر يشبه الارض بعينها وأجر الذى يقطع من الارض يشبه الغصن الذى يقطع من الشجر فان كان هذا هكذا قلنا ان الكلمة الفاعلة فى الارض الشبيهة لطبيعة الشجر هى ذات نفس لانه لا يمكن ان تكون ميتة وان تفعل هذه الافاعيل العجيبة العظيمة فى الارض فان كانت حية فأنها ذات نفس لا محالة فان كان هذه الارض الحسية التى هى صنم حية [١٢٢] فبالحرى ان يكون تلك الارض العقلية حية ايضا وان يكون فى الارض الاولى وان يكون هذه الارض ارضا ثانية لتلك الارض شبيهة بها والاشياء التى فى العالم الاعلى كلها ضياء لانه فى الضوء الاعلى وكذلك كل واحد منها يرى الاشياء فى ذات صاحبه فصار لذلك كلها فى كلها وصار الكل فى الكل والكل فى الواحد والواحد منها هو الكل والنور الذى يسبح عليها لا نهاية له فلذلك صار كل واحد منها عظيما وذلك ان الكبير منها عظيم والصغير عظيم فذلك ان الشمس التى هناك هى جميع الكواكب وكل كوكب منها شمس ايضا غير ان منها ما يغلب الكوكب فيسمى كوكبا وقد يرى كل واحد منها فى صاحبه ويرى

نُظِّها في واحد والواحد يُرى في كلّها، فهناك حركة ألا انها حركة نقيّة محضة وذلك انها ليست تبدأ من شيء وتتناهى الى شيء ولا هي غير المتحرك بل هي المتحرك وهناك سكونٌ نقيٌّ محضٌ وليس ذلك السكون بآثر حركة ولا هو محتلطٌ بالحركة فهناك المحسن النفسى اخص لانه ليس محمولا من شيء ليس هو بحسنٍ وآلا هو شديد الفبح وكلّ واحدٍ من الاشياء التى هناك ثابتٌ تامٌ ليست بفوتية في الارض وذلك ان كل واحدٍ منها ثابت تامٌ في الشيء الذى قوّته وحيوته في الجوهر غير انه يعلمه كالفوى البدنية وليس هناك للشيء غير الموضع الذى هو فيه وذلك ان الحامل عقلاً والحصول عقلاً ايضا،

ومثال ذلك هذه السماء الواقعة تحت المحس فانها نيّرة مضبوّنة وصورة للكواكب فيها غير انها وارن كانت مضبوّنة فان كلّ واحدٍ منها في غير موضع صاحبه في السماء وكلّ واحد منها جزؤ فقط وليس بكلّ الاشياء التى في السماء الروحانية فان كلّ جزء منها هو جزؤ وكلّ فاذا رأيت للجزء فعد رأيت الكلّ واذا رأيت الكلّ فعد رأيت للجزء وذلك ان وهم احدهما يقع على للجزء الواحد ونظره يقع [١٤٥] على الكلّ لحدّته وسرعته فن كان له بصرٌ مثل بصر النفوس وكان حديد البصر كان يبصر ما في بطن الارض وانما اراك صاحب البصر ان يصعب بصر العالم الروحانى وان يعلمنا ان بصر احل ذلك العالم حادٌ سريع لا يفوته شيء ممّا هناك والنظر الى ذلك العالم والى ما فيه ليس بتعب ولا يشيع الناظر من النظر



اليه فيميل عنه الحركة لان البصر هناك ليس يُتعب عنه فيحتاج الى السكون لترجع قوة النظر اليه بالحركة والناظر هناك لما نظر الى بعض الاشياء فيستحسنها ويلتدّ بها لكنه انما ينظر اليها كلها كما هي هنا ينظر واحدا منها فيستحسنه ويلتدّ به فالاشياء التي هناك لا تنفذ ولا تنقص ولا يملّ الناظر اليها ولا ينفد اشتياقه منها فان المشناق اذا نفذ شوقه في الشيء حقره وفرغ طلبه وقدّ من النظر اليه لكن الناظر اليها اعنى الى تلك الاشياء كلها كلما طال نظره اليها ازداد بها عجبا واليهما شوقا فينظر اليها بنظرة لا نهاية لها،

وانما جعل الناظر لا يشبع في النظر اليها ولا يتعب عنها لانها لا تتغير عن حسننها بل كلما رآها الناظر ازدادت عنده حسنا وجمالا وليس في الحيوه التي هناك تعب ولا نصب لانها حيوة نقيّة عذبة والشيء ذو الحيوه الفاضلة ليس يتعب ولا يدخل عليه الالم لانها لم تنزل كملة منذ ابدعت غير ناقصة ولذلك لا يحتاج الى النصب والتعب، وانما ابدعت تلك الحكمة من الحكمة الاولى والجوهر الاول من الحكمة لا ان الجوهر اول ثم الحكمة بل الجوهر هو الحكمة والانيّة الاولى هي الجوهر والجوهر هو الحكمة لا انه جوهر ثم حكمة كما يكون في الجواهر التواني بل الانية والجوهر والحكمة شيء واحد فلذلك صارت تلك الحكمة اوسع من كل حكمة وهي حكمة الحكيم واما الحكمة التي في العفل فلانها هي مع العفل، اقول ان

العقل بدأً أولاً ثم بدأً حكيمته مثل [١٩٢] ما قيل في المشتري عقوبته  
مع لذاته ولذلك انه يذكر أولاً لذاته ثم يذكر عقوبته ،

والاشياء السماوية والارضية انما هي اصنامٌ ورسوم للاشياء التى فى  
العالم الاعلى ولذلك صار ما هناك منظراً عجيباً لا يراه الا اهل السعادة  
والخلود وهم الذين اجتهدوا فى النظر الى ذلك العالم فاما عظمة الحكمة  
الاولى وقوتها فمن الذى يقدر ان يراها ويعرفها كُنْهَ معرفتها وذلك لانها حكمةٌ  
فيها جميع الاشياء وقدرةٌ ابدعت الاشياء كلها فالاشياء كلها فيها  
وهي غير الاشياء كلها لانها علّة الاشياء العقلية والحسية غير انها ابدعت  
الاشياء العقلية بلا توسط وابدعت الاشياء الحسية بتوسط العقلية  
والاشياء كلها تنسب اليها لانها هي علّة العِلل وحِكْمَةُ الحَكَمِ كما قد  
قلنا مراراً

فان كانت للحكمة الاولى علّة العِلل فان كان كل فعلٍ تفعله معلولها  
ينسب اليها ايضاً بنوع ارفع وافضل ، وما اُشرف العالم الاعلى والاشياء  
التى فيه واشرف منها واجلّ للحكمة التى ابدعتها لانها هي شرف كل  
شرف ، وإن يقدر على النظر الى ذلك العالم الا المرء الذى استغرق عقله  
حواشة وهو افلاطون الشريف الالهى فلا يعرف الا بانه عقلٌ فقط ، وهو  
الذى قد اعتاد ان يعرف الاشياء بنظر العقل لا بمنطق وقياس واما  
نحن فلم نرض انفسنا بالنظر الى حسن ذلك العالم النورى وبهائه لان  
الحس قد غلب علينا فلا نصدق الا بالاشياء الجسمية فقط فلذلك

ظننا ان العلوم انما هي اراء قد استخرجت من قضايا وانه لا يمكن ان يكون [١٩٧] علم ما الا لوضع القضايا واستنباط النتائج منها وليس ذلك كذلك في جميع العلوم التي ههنا،

وذلك ان علم الاوائل الاولى النعينة الواضحة يعلم بغير وضع القضايا لانها هي القضايا التي تستنبط النتائج منها فاركان بعض العلوم في هذا العالم ينال بنفسه بلا سىء اخر فبالحرى ان العلوم العالية والاراء انسامية لا محتاج الى القضايا المفصلة الى درك الخلق بل انما يُبدل للخلق هناك بلا خطأ ولا كذب البتة لانها بلا توسط كما قلنا لانهما لا يفعا الا على سىء متوسط وايضا لا يخالطه سىء غريب ولا عرض كما يخالط العلوم ههنا الاشياء الارضية فلا تُدرك ادراكا صحيحا ولا صادقا، فمن شك في ذلك العالم وانه على هذه الصفة التي وصفناها فانا تاركوه ورأيه لئلا نشغل انفسنا بمجادلته فنذع انساق قولنا بوصف حقائق الاشياء وصدقها، ونرجع الى ما كنا فيه من صفه العلوم التي في ذلك العالم وكيف تكون فنقول ان افلاطون الشريف الالهى قد رأى ذلك العالم بروبه العمل ووصفه وذكر العالم الكائن هناك واركان العلم هناك ليس هو بشىء من سىء ولم يصف كيف يكون ذلك وانما ترك صفته على عمد منه واراد ان نطلب نحن ذلك ونفحص عنه بعقولنا فيُدرى منا من كان لذلك اعلا،

### في العالم العلى

فنحن واصفون كيف العالم هناك وجاعلون مبتدأ قولنا من ههنا

فنقول ان كلَّ مصنوع انما يكون بحكمة ما صنعياً كانت ام طبيعياً ومبدأ كلِّ صناعةٍ للحكمة في صنع الاشياء والحكمة ايضا صنائع لا محالة فان كان هذا على ما وصفنا رجعنا فقلنا ان جميع الصناعات يكون في حكمة ما وقد ينسب الصنع ايضا الى الحكمة الطبيعية لانه انما [١٢٨] يحكى الطبيعة ويتشبه بها والحكمة الطبيعية لم تتركب من الاشياء لكنها شئ واحد وليست بواحد مركب من اشياء كثيرة لكنها تنمو من الواحد الى الكثيرة فان جعل جاعل هذه الحكمة الطبيعية من الحكمة الاولى اكتفى بها ولم يحتج الى ان يترقى الى حكمة اخرى لانها حينئذ لا تكون من حكمة اخرى هي اعلى ولا تكون في شئ آخر فان جعل جاعل القوة المخرجة للصناعة من الطبيعة وجعل اول هذه الطبيعة نفسها فقلنا شئ اين هذه القوة الطبيعية فانه لا يخلو من ان تكون من ذاتها او من غيرها فان كانت هذه القوة من الطبيعة نفسها وقفنا ولم نرق الى شئ اخر وان آبوا ذلك وقالوا ان قوة الطبيعة مبتدعة من العقل قلنا ان كان العقل ولد الحكمة فانه لا يخلو اما ان يكون للحكمة التي في العقل من شئ اخر اعلى منه واما من ذات العقل فان قالوا ان العقل ولد الحكمة من ذاته قلنا انه لا يمكن وليس كذلك العقل لانه اَنِّيَّةٌ ثم حكمة من الحكمة الاولى وانما هي صفة فيه لا جوهر فان كان هذا هكذا قلنا ان الحكمة الخفية هي جوهر والجوهر الخفي هو حكمة كل حكمة خفية انما ابتدعت من ذلك الجوهر الاول وكل جوهر خفي انما ابتدع من تلك الحكمة

لخفية ولذلك صار كل جوهر ليس فيه حكمة ليس بجوهر حَق غير انه  
وان لم يكن جوهرًا فانه لما كان مبتدأ من الحكمة الاولى صار جوهرًا مرسلًا،  
فنقول انه لا ينبغي ان يظن ظان<sup>١</sup> ان جوهر الاشياء التى فى ذلك  
العالم بعضها ارفع من بعض في الجوهر ولا ان بعضها اشرف صورةً من بعض  
واحسن بل الاشياء التى هناك كلها صورها حسنة شريفة وهى مثل  
الصور التى يتوهم المتوهم انها فى نفس الصانع الحكيم وليس صورها  
كصور مصورة فى حائط لكنها [١٤٩] صور فى آيات فذلك سماء الاولون،  
المثل اى الصورة التى ذكرها افلاطون الشريف آيات وجواهر،

ونقول ان الحكماء المبصرين قد كانوا رأوا بلطف اوهامهم هذا العالم  
العقلى والصور الى فيه وعرفوها معرفة صحيحة اما بعلم مكتسب واما  
بغريزة وعلم طبيعى، والدليل على ذلك انهم كانوا اذا ارادوا ان يصفوا  
شيئا يبنوه بحكمة صحيحة عالية وذلك انهم لم يكونوا يرسمونه رسماً بكتاب  
موضوع بالعادة التى رايناها بكتب ولا كانوا يستعملون القضايا والاقاويل  
ولا الاصوات والمنطق فيعبرون به عما فى نفوسهم الى من ارادوا من الآراء  
والمعاني لكنهم كانوا ينقشونها فى حجارة او فى بعض الاجسام فيصبرونها  
اصناماً،

ونلك انهم كانوا اذا ارادوا ان يصفوا بعض العلوم نقشوا له صنماً واقاموا  
للناس علماً وكذلك كانوا يفعلون فى سائر العلوم والصناعات اعنى انهم  
كانوا ينقشون لكل شئ من الاشياء صنماً بحكمة متقنة وحكمة نابذة

ويقيمون تلك الاصنام في هياكلهم فتكون لهم كادها كتب تنطق  
وحروف تُقرأ وعلى هذا كانت كتبهم التي قيدوا فيها معانيهم ووصفوا  
بها الاشياء، وانما فعلوا ذلك لانهم ارادوا ان يُعلّمونا ان لكل حكمة ولكل  
شيء من الاشياء صنما عقليا وصورة عقلية لا هيولى لها ولا حامل بل  
ابدعت جميعها دفعة واحدة لا برؤية ولا فكر لان مُبدعها واحد  
مبسوط يبدع الاشياء المبسوبة دفعة واحدة بأنه ففعل لا بنوع آخر  
من انواع العقل، وكانوا يمثلون من تلك المُثل ايضا والاصنام اصناما أُخر  
دونها في النقاء والحسن وانما فعلوا ذلك لانهم ارادوا ان يعلمونا ان هذه  
[١٥٠] الاصنام الحسية الحسية انما هي مثل لتلك الاصنام العقلية  
الشريفة وما أحسن ان يعلمونا وما أصوب ما فعلوا ولو ان احدا اطلّ  
الفكر والرؤية في العِلل التي من اجلها فعلوا ذلك وكيف نالوا تلك  
العِلل العجيبة تعجب منهم صواب ارائهم، فان كانوا هؤلاء الرهط اخلا  
للمديح لانهم مثلوا الاشياء العقلية واخبرونا بالعلل التي نالوا بها  
الاشياء العالية ثم مثلوها باصنام غليظة واقاموا الاصنام اعلاما كانتا  
كتب تُقرأ فبالحرى ان تعجب من الحكمة الاولى المبدعة للجواهر في غاية  
الانفان من غير ان تروى في العِلل كيف ينبغي ان يكون كل مبدع  
منها متفنا حسنا لانها غاية في الحكمة والفصيلة والحسن بالهوية فقط  
وبالهوية ابدع البارى سبحانه الاشياء وصيرها متقنة حسنة بغير رؤية  
ولا فحص عن عِلل الحسن والنقاء، والاشياء التي يفعلها الفاعل بالرؤية

والفحص عن علل النفاذ والحسن لئن تكون متفنتة حسنة مثل الاشياء التي تكون من الفاعل الأول بلا روية ولا فحص عن علل الكون والنفاذ والحسن فمن لا يحجب من قدرة ذلك الجوتر انشريف العالى انه ابداع الاشياء بغير روية ولا فحص عن عللها بل انما ابداعها بانه فقدت فتيته هي علّة العِلل فلذلك انيئته لا تحتاج في ابداع الاشياء الى الفحص عن عللها ولا عن الخيلة الى الحسن في كونها وابعائها لانها علّة العِلل لما قلنا انما مستغنية بنفسها عن كل علّة وكل روية وكل فحص،

ونحن ضاربون لقولنا هذا مثلاً قليلاً لوصفنا فنقول انه قد اتفق اهل اول الاولين على ان هذا العالم لم يكن بنفسه ولا بالبحث بل انما تار من صنائع حكيم فاضل غير انه ينبغي لنا ان نفحص عن صنعه هذا [١٥] العالم هل رآه أولاً الصانع لما اراك صنعته وفكر في نفسه انه ينبغي ان يخلق أولاً ارضاً قائمة في الوسط من العالم ثم بعد ذلك الماء فيكون فوق الارض ثم يخلق هواء فيجعلها فوق الماء ثم يخلق ناراً ويجعلها فوق الهواء ثم يخلق سماء ويجعلها فوق النار محيطلة بجميع الاشياء ثم يخلق حيواناً بصور مختلفة ملائمة لكل حي منبأ وتجعل اعصاءها الداخلة والخارجة على الصفة التي عليها ملائمة لافاعيلها فصور الاشياء في ذهنه ورأى في اتقان علمه ثم ابدأً بخلق الخلائق واحداً فواحداً كنحو ما رآه وفكر أولاً فلا ينبغي ان يتوهم متوهم هذا الصفة على البارى الحكيم من شأنه لانه ذلك محال غير ممكن ولا يلائم

لذلك الجوهر التام الفاضل الشريف ولا يمكن ان يقول ان البارى رؤاٌ أولا في الاشياء كيف ببدعها ثم بعد ذلك ابدعها لانه لا يخلو ان يكون الاشياء المروآت اما خارجةً منه واما داخلةً فيه فلان كانت خارجةً منه فقد كانت قبل ان يبدعها وان كانت داخلةً فيه فاما ان تكون غيرَ واما ان تكون هي هو بعينه فانه لا يحتاج اذن في خلق الاشياء الى رويةٍ لانه هو الاشياء بانه علّةٌ لها وان كانت غيرَ فقد اُلقيَ مركبا غير مبسوط وهذا محالٌ،

ونقول انه ليس لقائل ان يقول ان البارى رؤاٌ في الاشياء أولا ثم ابدعها وذلك انه هو الذى ابدع الروية فكيف يستعين بها في ابداع الشيء وهى لم تكن بعد وهذا محالٌ ونقول انه هو الروية والروية لا ترواُ ايضا ويجب من ذلك ان يكون تلك الروية ترواُ وهذا الى ما لا نهاية له وهذا محالٌ فقد بان وصحّ قول القائل ان البارى عزّ وعلا ابدع الاشياء من غير رويةٍ ونقول ان الصّناع اذا ارادوا صنعَ شىءٍ رووا [٥٢] في ذلك الشىء ومثلوا ما في نفوسهم ممّا رأوا وعينوا واما ان يلقوا ببصارهم على بعض الاشياء الخارجة فيتمثلوا اعمالهم بذلك الشىء فاذا عملوا فانما يعملونه بالايدي وسائر الآلات واما البارى فانه اذا اراد فعل شىء فانه لا يتمثل في نفسه ولا يحتذى صنعته خارجةً منه لانه لم يكن شىء قبل ان يبدع الاشياء ولا يتمثل في ذاته لان ذاته مثال كل شىء فالمثال لا يتمثل ولم يحتج في ابداع الاشياء الى آلةٍ لانه هو علّة الآلات وهو



الذى ابدعها فلا يحتاج فيما ابدعه الى شىء فى ابداعه، فما اذا استبان  
 قبحُ هذا القول وانه غيرُ ممكن فانا قائلون انه لم يكن بينه وبين خلفه  
 متوسطٌ يروى فيه ويستعين به لكنه ابداع الاشياء بانه فَعَطْ، وأول ما  
 ابداع صورة ما استنارت منه وظهرت قبل الاشياء كلها يكاد ان نتشبه به  
 لشدة قوتها ونورها وبسطها ثم ابداع سائر الاشياء بتوسط تلك الصورة  
 كانها قائمة بارادتها فى ابداع سائر الاشياء وهذه الصورة هى العالم الاعلى  
 اعنى العقول والانفس ثم حدث من ذلك العالم الاعلى العالم الاسفل  
 وما فيه من الاشياء الحسية وكل ما فى هذا العالم هو فى ذلك العالم  
 الا انه هناك نفى محض غير مختلط بشىء غريب فان كان هذا العالم  
 مختلطاً ليس بنفى محض فانه يتفرق ويتصل فى صورة من اوله الى اخره  
 وذلك ان الهيولى تصورت أولاً بصورة كلية ثم قبلت صورة الاستلغسات ثم  
 قبلت من تلك الصورة صورة اخرى ثم قبلت بعد ذلك صوراً بعد صور  
 فلذلك لا يمكن لاحد ان يرى الهيولى لانها قبلت صوراً كثيرة فهى  
 خفية تحتها لا ينالها شىء من الحواس البتة،

‘تم كتاب اثولوجيا بعون الله تعالى وحسن توفيقه‘

وهذه آخر كتاب اثولوجيا للفيلسوف

الافلاقي ارسطوطاليس

اليوناني

ذكر رؤس المسائل التي وعد الحكيم بالإبانة عنها في كتاب اثولوجيا وهو القول بالربوبية تفسير فرغوريوس الصوري وترجمه عبد المسيح الحمصي الناعمي،

في أنَّ النفس اذا كانت في العالم العقلي لا في الاشياء تذكر،  
في أنَّ كلَّ معقولٍ انما يكون بلا زمانٍ لانَّ كلَّ معقولٍ وعقلٍ في حيز الدهر  
لا في حيز الزمان بل لذلك صار العقل لا يحتاج الى الذكر،  
في أنَّ الاشياء العقلية التي في العالم الاعلى ليست تحت الزمان ولا  
كُنِيت شيئاً بعد شيء ولا تقبل التجزؤ فلذلك لا تحتاج الى الذكر،  
في النفس وكيف ترى الاشياء في العقل،  
في أنَّ الواحد الكائن بالقوة هو كثير في شيء آخر لانه لا يقوى على قبوله  
كله دفعة واحدة،

في العقل وهل يذكر ذاته وهو في العالم الاعلى،  
في المعرفة وكيف يعرف العقل ذاته أترأه انما يعرف ذاته وحده من غير  
أن يعرف الاشياء او انما يعرف ذاته والاشياء كلها معا لانه اذا عرف  
ذاته عرف الاشياء،

في النفس وكيف تعقل ذاته وكيف تعقل سائر الاشياء،  
في النفس وانها اذا كانت في العالم العقلي الاعلى توحدت بالعقل،  
في انذكر ومن اين بدؤه وانه يسوق الاشياء الى المكان الذي هو فيه،  
في الذكر والمعرفة والتنوُّم،

فِي أَنَّ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا فِي الْوَقْتِ غَيْرَ أَنَّهَا فِيهِ بَنِيحٌ بَلَنْ لَا بَنِيحٌ أَوَّلُ،  
 فِي النَّفْسِ وَأَنَّهَا إِذَا كَانَتْ فِي الْعَالَمِ الْعَقْلِيِّ أَمَّا تَرَى الْخَيْرَ الْخَاصَّ بِالْعَقْلِ،  
 فِي أَنَّ الْجَوَاهِرَ الْفَاعِلَةَ الشَّرِيفَةَ لَيْسَ مِنْ شَأْنِهَا الذِّكْرُ،  
 فِي الذِّكْرِ مَا هُوَ وَكَيْفَ هُوَ،  
 فِي الْعَقْلِ وَأَنَّ الْمَعْرِفَةَ هُنَاكَ دُونَ الْجَهْلِ وَالْجَهْلُ تَخَّرُّ الْعَقْلُ هُنَاكَ،  
 فِي النَّفْسِ وَأَنَّ ذِكْرَهَا لِلْأَشْيَاءِ كُلَّهَا فِي الْعَالَمِ الْأَعْلَى هُوَ فِي الْقُوَّةِ فَقَدْ،  
 فِي الْأَشْيَاءِ الَّتِي نَرَى بِهَا الْأَشْيَاءَ الْعَقْلِيَّةَ إِذَا كُنَّا هُنَاكَ هُوَ الَّذِي نَفْخَصُ  
 عَنْهُ إِذَا كُنَّا هُنَا،  
 فِي الذِّكْرِ وَأَنَّهُ أَمَّا هُوَ بَدِئُهُ مِنَ السَّمَاءِ،  
 فِي فَصَائِلِ النَّفْسِ وَأَنَّ ذِكْرَهَا فِي السَّمَاءِ،  
 فِي الْكَوَاكِبِ وَهَلْ تَذْكُرُ بَعْضَ الْأَشْيَاءِ،  
 فِي النَّفْسِ الْإِلَهِيَّةِ الشَّرِيفَةِ،  
 فِي أَنَّهُ لَيْسَ لِلْكَوَاكِبِ مَنْطِقٌ وَلَا فِكْرٌ لِأَنَّهَا لَا تَطْلُبُ شَيْئاً،  
 فِي الْكَوَاكِبِ وَأَنَّهَا لَا تَذْكُرُ الْأَشْيَاءَ الْحَسِّيَّةَ وَالْعَقْلِيَّةَ وَأَنَّهَا لَهَا عِلْمٌ  
 حَاضِرٌ فَقَطْ،  
 فِي أَنَّهُ لَيْسَ كُلُّ مَا كَانَ لَهُ بَصَرٌ كَانَ لَهُ ذِكْرٌ أَيْضاً،  
 فِي الْمُشْتَرَى وَأَنَّهُ لَا يَذْكُرُ،  
 فِي النَّبِيِّينَ وَأَنَّهُمَا نَوَاحِلُ أَحَدُهُمَا مَثَلُ الْبَارِي عَزَّ وَجَلَّ وَالْآخَرُ مَثَلُ النَّفْسِ الْكَلْبِيَّةِ،  
 فِي الْبَارِي عَزَّ وَجَلَّ وَأَنَّهُ لَا يَحْتَاجُ إِلَى الذِّكْرِ لِأَنَّ الذِّكْرَ غَيْرُهُ،

في نفس العالم كله وأنها لا تذكر ولا تفكر،

في الانفس التي تفكر،

في الطبيعة العقلية وأنها لا تذكر وأن الذكر للطبيعة الطبيعية،

في الفكر وما هو،

في أن هذا العالم لا يجمع بين الاشياء المحاصرة والآتية،

في التدبير وأن الكلّ غير مدبّر،

في أن الذكر والفكر ما أشبهها اعراض،

في الفصل الذي بين الطبيعة وبين حكم الكلّ،

في أن الطبيعة إنما هي صنمٌ لحكم الكلّ وأفق للنفس سفلا،

في الوهم وأنه بين الطبيعة والعقل،

في الوهم وأنه فضيلةٌ عارضة يعطى الشيء المتوهم أن يعلو الاثر الذي أثر فيه،

في العفل وأنه فعل ذاتي وكون ذاتي،

في العفل وأن له ما للنفس لأن العفل هو الذي افاد النفس قوتها وأن

الشيء الذي تولّفته النفس وصيرته في الهيولى هو الطبيعة،

في الطبيعة وأنها تفعل وتنفعل وأن الهيولى تنفعل ولم تفعل وأن النفس

تفعل ولا تنفعل وأما العقل فلا يفعل في الاجسام،

في معرفة الأسطقتسات والاجرام وكيف يدبّرها الطبيعة،

في الذهن وأنه فعل العفل والبرهان فعل النفس،

في نفس الكلّ وأنها إن كانت لم تذكر فلم تكن في حيز الدهر،

في أنه كيف صارت انفسنا في حيز الزمان ولم يكن النفس في حيز الزمان  
بل صارت فاعلة للزمان،

في الشيء الذي يولد الزمان وما هو،

في النفس الكلية وأنها غير واقعة تحت الزمان وإنما يقع تحت الزمان أنارها،  
في النفس الكلية وأنها إن كانت تفعل الشيء بعد الشيء فلا محالة  
أنها تحت الزمان أم ليست تحت الزمان بل الاشياء المشتركة هي  
تحت الزمان،

في أن الكلمات القواعل تفعل الاشياء معا وليس في الكلمات المنفعلة أن  
تنفعل الانفعال كله معا لكن الشيء بعد الشيء،

في الكلمات القواعل وأنها غير المنفعلة وما الشيء الأول،

في أن شرح الشيء الأول هو الفاعل وأنه إنما يفعل فقط،

في النفس وأنها فعل ما عقل وأن الشيء الذي يفعل شيئاً بعد شيء إنما  
هو في الاشياء الحسية،

في أن الهيولى غير الصورة وأن الشيء المركب منهما ليس بمبسوط  
الصورة فقط،

في النفس وأنها دائرة ليس لها من مركزها الى الدائرة ابعاد،

في أنه ان كان الخير المحض الأول مركزاً فالعقل دائرة لا تتحرك فان  
النفس دائرة تتحرك،

في النفس وأنها تتحرك شوقاً الى شيء وأنها تولد الاشياء،

في أنّ حركة هذا الكبد حركةٌ مستديرةٌ،  
 في الفكر وما ناله يكون فينا بزمانٍ وأنه رؤسٌ كثيرةٌ،  
 في القوة الشهوانية وكيف تهيج الغضب،  
 في أنه ربما اضطرَّ المرء إلى أن يقول أويلد كثيرةٌ مُحالٍ من أجل حوائج  
 البدن ومن أجل جهله بالخيرات،  
 في أنّ المعاناة أنما تكون في الشيء العلم وأنّ اطلاق المعاناة أنما  
 يكون في الشيء الافضل،  
 في المرء العاجز الطامح ومن أين القوى يُعرف وما المرء الفاضل وما المرء  
 الوسط الذي ليس بالصالح ولا بالطالح،  
 في البدن وهل له حيوةٌ من ذاته أم الحيوة التي فيه أنما هي من الطبيعة،  
 في البدن المتنفّس وكيف يألم وينفعل وكيف نعرف نحن ذلك بلا انفعالٍ منا،  
 في اجزائنا وما هي وما الاجزاء التي فينا وليست لنا،  
 في أنّ الألم أنما هو للحسّ المركّب من أجل الاتصال وأنّ الشيء الذي  
 لم يتصل بشيءٍ آخر فهو مكتئبٌ بذاته،  
 في معرفة الآلام كيف تكون وأنها أنما تحدث من اجتماع النفس والبدن،  
 في الألم واللذة وما كلّ واحدٍ منهما وما جوهرهما،  
 في الألم وكيف يحسّ به الحسّ والنفس غير واقعةٍ تحت الألم،  
 في الوجع وما هو إذ كان الوجع غير واقعٍ على النفس وإن كان لا يكون  
 إلا مع النفس فكيف نجد الوجع في ذلك،

فى الحواس وأنها غير قابلة للآثار المؤثرة،  
 فى الشهوات البدنية وأنها إنما تحدث عن اجتماع النفس والبدن،  
 وأنها ليست للنفس وحدها ولا هى للبدن وحده،  
 فى الطبيعة وأنها أحدثت فى البدن شيئاً ما يكون فيه الآثار والآلام،  
 فى الشهوات وهل فيها شهوة بدنية وشهوة طبيعية،  
 فى الطبيعة وأنها غير البدن،  
 فى الشهوة وأن بدنها هو البدن المركب بنوع من أنواع التركيب،  
 فى الشهوة وأن البدن هو تقدمته الشهوة،  
 فى الهوى وأنه من حيّز البدن الحيوانى والشهوة من حيّز الطبيعة  
 والاكتمساب من حيّز النفس،  
 فى النفس وأن الشهوة غريزة فى الطبيعة،  
 فى الشهوة التى فى النبات وأن كانت غير الشهوة التى فى الحيوان،  
 فى أنه هل فى الارض شهوة وإن كانت فما هى،  
 فى الارض وهل هى ذات نفس فانها وإن كنت ذات نفس فلا محالة  
 أنها حيوان أيضاً،  
 فى الحواس وهل يمكن للحيوان بحسّ بغير اداة وهل كانت الحواس لحاجة ما،  
 فى الفواعل وأنها لا تشبه المنفعلات ولا يستحيل طبائع الفواعل الى  
 طبائع المنفعلات،  
 فى الاشياء الواقعة تحت البصر وكيف تبصرها النفس،

فى المحسّ وأنه لا يكون ألا من اجتماع النفس والهواء فقط لكن ينبغي  
ان يكون شىء آخر يقبل الأثر وما الأثر وكيف يكون المحسّ،  
فى الحواسّ البدنيّة وإنها تكون بالآلات البدنيّة،

فى التمييز وما بين الاشياء المميّزة وبين الاشياء الواقعة تحت التمييز  
والمتوسط بينهما،

فى المحسّ وأنه كإحلام للنفس وأنه لا يكون ألا بتوسط البدن،  
فى السماء وهل للسماء والكواكب حسّ أم لا،  
فى الكلّ وإنّ ليس نه حسّ بل أنّما يحسّ بأجزائه،  
فى إفلاطون وما ذكر فى كتابه الى طيماؤس،  
فى أنّه لا يكتفى الانسان فى علم الحسوسات بالحسّاسّ ألا ان يكون  
النفس تفتّح بذلك،

فى الرقّى والسحر وكيف بدون وكيف يحسّ القمر والكلّ لا يحسّ ولا  
شىء من أجزائه،

فى الارض وهل تحسّ كما يحسّ الشمس والقمر وأى الاشياء تحسّ،  
فى النبات وأنه من حيّز الهواء،  
فى القوّة المولدة وأنّها فى الارض وأنّها تعطى النبات سبب النبت  
وان النبات انما هو بمنزلة الجسم للقوّة المولدة،

فى جسم الارض وما الشىء الذى يعطيه النفس فليست الارض اذا  
كانت متصلة بعضها ببعض مثلها اذا كانت منفصلة،



فى الارض وأن فيها قوّة نباتيّة وقوّة حسّية وعقلا وهو الذى سمّوه  
الأولون ذامطّر،

فى الغضب وهل قوّة الغضب منبّئة فى سائر البدن أم هى فى جر  
من اجزائه،

فى أن الشهوة فى الكبد وكيف هى هناك،

فى الغضب وابن مسكنه فى البدن،

فى الشجر لم عدمت قوّة الغضب ولم يعدم قوّة النبات،

فى النبات وأن لكل نبات شوقا ما،

فى الغضب وأنه ليس فى العلب،

فى النفس البهيمية ولم صارت إذ كانت تمام البدن أنه لا بيعى له  
أثر عند مفارقة النفس الناطقة البدن،

فى النفس البهيمية وهل تفارق البدن بمفارقة النفس الناطقة،

فى ضوء الشمس وكيف يغيب مع غيبوبة الشمس،

فى النفس السفلية وهل تذهب الى النفس العالية أم تفسد،

فى الألوان والاشكال للجسمية كيف تحذت وكيف تفسد وهل تنفسد  
الى الهواء أم لا،

فى النفس وهل يتبعها الثوابى اعى النفس البهيمية أم لا،

فى الكواكب وأن ليس لها ذكر ولا لها حساسات،

فى الاشياء الكائنة بالرق والعزائم والسحر،

فى الفواعل والمنفعلات الضبيعية والصناعية والكائنة فى العالم،  
فى العالم وأنه يفعل فى اجزائه وينفعل منها وأن اجزاء العالم يفعل  
بعضها فى بعض وينفعل بعضها من بعض بالقوى الطبيعية الى فيه،  
فى حركة الكل وانها تفعل فى الكل والاجزاء،

فى الاجزاء وما الاشياء التى تكون من فعل بعضها فى بعض،  
فى الصناعات واعمالها وما الشيء الذى يطلب فى الصناعات،  
فى حركة الكل وما الذى تفعل فى ذاتها واجزائها،  
فى الشمس والعمر وما الذى يفعلان فى الاشياء الارضية وانهما يفعلان  
فيها غير فعل الحر والبرد،

فى الكواكب وأنه لا ينبغي ان نصيب احد الامور الواقعة منها على  
الاشياء الجزئية الى ارادة منها،  
فى الكواكب وأنا اذا كنا لا نصيب الامور الواقعة على الاشياء منها الى  
علل جسمانية ولا الى علة نفسانية ولا الى علة ارادية فكيف يكون ما  
يكون منها،

فى الكل وأنه واحد حتى محيط بجميع الحيوان،  
فى الاجسام الجزئية وانها اجزاء للكل وانها تنال من نفس الكل،  
فى الاجسام التى فيها نفس غير نفس الكل وانها تقبل الآثار من داخل  
ومن خارج،

فى الكل وأنه يحس بالجميع جزئى القريب منه والبعيد،

فى الاجزاء وكيف يَأْلَم بعضها بآلَم بعض،  
 فى الفاعل الشبيه بالمنفعل وأنه لا يَأْلَم الفاعل من المنفعل ما نزل  
 شبيها به كما يَأْلَم الفاعل الذى لا يشبهه وما الشئ الذى يَأْلَم  
 فى الحى وكيف يدخل افعيله الصُور بعضها على بعض والحى واحد،  
 فى الكل وان فيه مادة شبيهة بالغضب،  
 فى الاجزاء وان بعضها يفيد بعضا،  
 فى الحيوان وكيف يغتذى بعضها من بعض،  
 فى الكل والاجزاء ولم صارت الاجزاء ما تضاد بعضها بعضا والكل متفق  
 لا يتضاد ولم صار تضاد فى الاجزاء،  
 فى الاجزاء وكيف اتفقت بالكل وهى متضادة ومتل ذلك مثل صناعة الرقص،  
 فى الاشياء السماوية وانها قواعل ودلائل،  
 فى العالم وأنه هو الذى يشاكل الكواكب وأنه هو الذى ينفعل منها  
 فهو اذا الذى لا يثبت فى ذاته،  
 فى الامور الآتية اليها من الكل،  
 فى الامور التى لا يأتى اليها منها،  
 فى اشكال الكواكب وان الاشكال لها قوى فى المشكلة من تلك الاشكال،

3. Murteza Gult Chän, ein junger Perser, welcher lange Zeit mein Schüler war und in meinem Hause lebte, liess mir aus dem Waki in Tebriz eine Copie der dort befindlichen Handschrift machen. Die Schrift dieser Abschrift ist vollständig Neschi, ganz klar und deutlich, aber freilich auch von einem den Inhalt nicht verstehenden Copisten gemacht.

Wir hoffen, dass mit diesem Buch ein grösseres Interesse für die Philosophie bei den Arabisten erwachen wird. Es ist ja gerade die Philosophie der Punkt, wo die Strömungen der orientalischen und occidentalischen Bildung zusammentreffen, um durch das Mittelalter hindurch den Aufgang der neuen Epoche in den philosophischen Studien der Neuzeit vorzubereiten. Dennoch ist für diesen so wichtigen Theil der arabischen Literatur bisher so wenig geschehen; ich beabsichtige gerade diesem Zweig der arabischen Literatur, den Abend meines Lebens zu widmen.

In kurzer Zeit wird dieser Edition die Veröffentlichung einer Auswahl Resäil der Ichwän es-safä folgen und ist es dann möglich aus dieser Theologie und diesen Abhandlungen ein Lexicon der philosophischen Sprache der Araber zu constituiren, in welchem der arabische Terminus durch den griechischen, lateinischen und deutschen wiedergegeben und mit den Hauptstellen der griechischen Philosophen belegt wird. Bei dieser Arbeit werde ich natürlich die bisher gedruckten arabischen philosophischen Werke mit berücksichtigen. Dadurch wird hoffentlich dann dem Arabisten die Möglichkeit gewährt werden, sich in diesem schwierigen Theil des arabischen Schriftthums zurechtzufinden und neue Forschungen anzustellen. —

In den Arabischen Handschriften findet sich ein Fihrist, eine Inhaltsangabe, welche von mir nach unserem Brauch an's Ende gestellt ist. Wir werden der deutschen Uebersetzung ein genaues Verzeichniss aller hier behandelten Fragen hinzufügen.

Charlottenburg, im October 1882.

Fr. Dieterici.

---

liegen. Dieselben zu lösen, wird nach dem Erscheinen der Uebersetzung dieses Buches, welches spätestens in einem halben Jahr stattfinden wird, wohl mehr die Sache der Philosophen, als die der Arabisten sein.

Der Constitution des Textes der Uthülüdjiu Aristotälis standen nicht unbedeutende Schwierigkeiten im Wege.

Zunächst möchte ich hervorheben, dass das vorliegende Buch der erste Versuch ist, ein in der griechischen Literatur verlorenes, wichtiges Buch aus dem Arabischen zu retten. Da das Satzgefüge der indogermanischen Griechen ein ganz anderes ist, als das der semitischen Araber; da ferner der Uebersetzer Naüma selbst kein grosser Held war, und der Missverständnisse und Undeutlichkeiten durch unkundige Schreiber eine grosse Anzahl entstand, so waren die Schwierigkeiten nicht gering, um die verwickelten Gedankenverbindungen zusammen zu finden. Dazu kommt, dass es der Vorarbeiten für den philosophischen Sprachgebrauch nur wenige giebt.

Mir standen nur drei Codices zu Gebote.

1. Berliner Bibl. Spr. 741. Es ist dies die bei weitem beste und wichtigste Handschrift. Dieselbe zeigt einen sehr kleinen Persischen Schriftzug, zwar gleichmässig geschrieben, doch ganz vocallos. Es möchte diese Abschrift etwa um 1600 zu setzen sein. Bei der kleinen persischen Schrift lassen dieselben Gruppen viele verschiedene Deutungen zu, dazu ist die Handschrift sehr vom Gewürm zerfressen. Sonst trägt sie Zeichen der Revision und ist somit offenbar der wichtigste Bestandtheil meines kleinen Handschriften-Apparats. Wir haben deshalb, um etwaige weitere Vergleichung zu erleichtern, in dem Text die arabischen Ziffern dieses Codex angeführt. —

2. Paris. Mscr. Suppl. 1343. Eine wenig zuverlässige, am 16 Rebi 934 in Chorasán vollendete Handschrift. Wenn auch am Rande hier und da Glossen des frommen muslimischen Copisten angeführt sind, um das gläubige Gewissen desselben zu beschwichtigen, so beweist doch die ganze Copie, dass der Abschreiber mit philosophicis wenig bekannt ist. Die pariser Handschrift konnte mir gewöhnlich nur bei Lücken in der Berliner Handschrift von Nutzen sein.

hofften, die im Islam durch die finstere Lehre der absoluten Vorherbestimmung auftauchten.

In diese frohe Zeit wissenschaftlichen Erblühens fällt nun auch die Uebersetzung unseres Pseudonyms ins Arabische. Diese Theologia unter dem Namen des berühmtesten Philosophen schien all die Schleier hinweg zu heben, welche die Entstehung des All von dem einen Grundprincip aus verhüllten, und dadurch einen Bund zwischen Religion und Wissenschaft zu schliessen. —

Dieses sittliche und geistige Ringen währte auch noch lange, nachdem die Orthodoxie wieder die Oberhand gewonnen hatte, fort, und haben die Ichwān es-safā, die gelehrten Encyclopädisten des X. Jahrhunderts ), die in ihren 51 Resāil das ganze Bereich des Wissens umfassten, die Theologia des Aristoteles als ein Grundbuch der Philosophie anerkannt.

Wir müssen es hier kurz aussprechen, es giebt keine Frage, sie mag das geistige oder das sinnliche Leben berühren, welche nicht von den Arabern in diesen beiden Büchern, nach dem damaligen Standpunkt der Wissenschaft, gestellt und gelöst worden wäre. Von den Bildungsstätten des Orients, in Basra und Bagdad, wurden die Resultate der Wissenschaft in den Occident, d. h. nach Spanien, verpflanzt. Dass die Araber aber an der Dialectik, wie sie sich in dieser Theologie an die höchsten Probleme wagte, und die Seele als den Mittelpunkt der Entwicklungsreihe (Gott, Geist, Seele, Natur, Dinge) wie einen Schöpfungengel an die Pforte alles Werdens stellte, Gefallen fanden, ist als das Kennzeichen einer hohen Culturstufe anzuerkennen. —

Wie ich in meiner Abhandlung (Orientalisten-Congress zu Berlin II, 1—12) dargethan, fällt nach der eigenen Ueberschrift diese Uebersetzung in die Zeit el-Mutassims, 834—43, also in die Blüthezeit der arabischen Wissenschaft, als das Dogma von der zeitlichen, nicht urewigen, Erschaffung des Korans noch siegreich war.

Wenn nun aber auch über die Zeit der Uebersetzung wenig Zweifel herrschen, so möchte die Bestimmung von der Abfassungszeit des Originals grösseren Schwierigkeiten unter-

\*) Vgl. Diesterici, Philosophie der Araber 1876, S. 72.

verfahren wird und wir viele aristotelische Hauptbegriffe, wie die *potentia*, *actus* und *entelechie*, wieder finden.

Es wird deshalb die Buch in der Geschichte der Philosophie mit der kurzen Marke „sicher unecht“ bei Seite geschoben und weniger beachtet. Muss ja doch die Geschichte der Philosophie die Hauptsysteme Plato und Aristoteles ganz besonders betrachten, und konnte sie sich bisher mit den späteren Mischsystemen nur wenig befassen. Man steht hier gleichsam vor einem Gebirge und fällt das Auge zunächst auf die Hauptspitzen, während die dazwischen liegenden Höhenzüge weniger beachtet bleiben. —

Ganz anders gestaltet sich aber die Frage, wenn der Culturhistoriker nach den literarischen Erscheinungen fragt, welche von grosser Bedeutung für die allgemeine Entwicklung der Menschheit gewesen sind, und bekommen von diesem Gesichtspunkt aus die einzelnen Phasen der Geistesentwicklung ein anderes Licht. In der die Jahrhunderte und Jahrtausende durchlaufenden Kette der Culturgeschichte zeigt sich uns ein ewiger Kampf zwischen Glauben und Wissen, zwischen Dogma, gewöhnlich Religion geheissen, und Erkenntniss. Im Verlauf von Jahrhunderten kommt dann ab und zu ein Ausgleich zwischen diesen beiden, in der Brust aller Culturvölker ruhenden, Gewalten zu Stande; das sind Sonnentage geistigen Glücks, die aber nur kurze Zeit dauern, auf dass von Neuem der Kampf der Gegensätze entbrenne.

Der Neoplatonismus leiht den versöhnlichen Geistern zu einem solchen Aufschwung seine Schwingen, er ist dazu besonders begabt, weil er mit seinen Vorstellungen von einer sinnlichen und einer idealen Welt der Ahnung des menschlichen Geistes von einem Urprincip Erfüllung gewährt.

Als eine solche Zeit muss der Culturhistoriker die Regierung der Abbāsiden Hārūn ar-Raschīd, el-Māmūn und el-Mutassim bezeichnen, als die dem Islam unterworfenen Culturvölker wie die Bewohner Syriens, Mesopotamiens und Persiens, vom Druck des Dogmas erleichtert, in der Aneignung griechischer Wissenschaft alle die Zweifel zu lösen

Titel pag. 161 Kitābu-l-kauli alā-r-rubūbijja, welcher von ihm als ein Buch des Aristoteles *περί βασιλείας* aufgefasst wird, muss mit unserem Titel combinirt und müssen beide zusammen als unser Buch aufgefasst werden: Das Buch von der Lehre der Gottesherrschaft, d. h. die Theologie des Aristoteles. Es würde dieser so zusammengezogene Titel der Ueberschrift unseres Buches vollständig entsprechen. Rubūbijja aber mit *βασιλεία* zu übersetzen, möchte kaum angehen. Die genaue arabische Umschrift war thāulūdijja und wurde dies Wort um den Hiatus zu vermeiden in uthulūdijja erleichtert. Dass dem so sei, geht aus dem merkwürdigen Missverständniss des Mose Ibn Esra hervor, welcher unser Buch „Bedolach“ nennt, vgl. Steinschneider hebr. Bibliographie 1873, p. 12: (b und th sind nur durch diakritische Punkte verschieden, das etwas kurz gerathene Alif kann leicht als d gelten, dann folgt das u u. s. f.) So wird aus dem missverstandenen Titel einmal ein Buch des Aristoteles über die Apologetik, ein andermal eins über das Königthum, ein drittes mal eins über die Edelperle und ging es als ein den Juden aus Gen. 2,12 besonders interessantes Bedolach durch die jüdische Literatur des Mittelalters.

In der Geschichte der Philosophie ist unser Buch schon längst bekannt, und es war eine der ersten Kundgebungen von den bei den Arabern noch ruhenden Schätzen Griechischen Schrifthums, als 1519 in Rom die freilich höchst vage ungenaue Paraphrase dieses Werkes erschien unter dem Titel *Sapientissimi Aristotelis Stagiritae Theologia sive mistica philosophia secundum Aegyptios noviter reperta et in Latinum castigatissime redacta*. Das Buch machte grosses Aufsehn in der damaligen Zeit und ward 1572 in Paris von Carpenterius wieder publicirt.

Es gehörte freilich die Kritiklosigkeit des Mittelalters, die bis in die neuere Zeit hinein reichte, dazu, dies Buch dem Aristoteles zuzuschreiben. Denn es ist eine durch Rede und Gegenrede durchgeführte Darstellung der Neoplatonischen Grundlehre von einer Entwicklung aus Gott durch den Geist zur Seele, und von dieser auf die Natur und die Dinge, was freilich nicht ausschliesst, dass zumeist mit aristotelischer Methode



Die folgenden Bogen enthalten die Arabische Uebersetzung eines einst weit verbreiteten, doch im Griechischen nicht mehr vorhandenen Pseudonyms des Aristoteles, die sogenannte *Theologia Aristotelis*.

In der Arabischen Literaturgeschichte hat der Titel *uthuludjija* zu nicht geringem Wirrwarr Anlass gegeben. Eine *Theologia* gab es bekanntlich von dem Neoplatoniker Proklus (geb. 412 n. Chr.). Dies Buch war in's Arabische übersetzt unter dem Titel *aththuludjija*, vergl. Hadji Chalfa V, 66, und Wenrich de auctorum Graecorum versionibus 288, dagegen sucht man unsere *Theologia* als vom Aristoteles herrührend in der grossen Anzahl der echten und unechten Aristotelischen Werke, die von den Arabern übersetzt waren, in der Ausgabe des Hadji Chalfa von Flügel vergebens. Zur Entschädigung finden wir in der grossen von Wenrich aufgeführten Zahl aristotelischer Werke, und zwar in dem Nachtrag aus Hadji Chalfa zum Dschemäluddin, pag. 162, ein Buch *abuludjiä* als *Apologetik* übersetzt, welches Wort Dschemäluddin und ihm folgend Casiri bibl. Arab. 310 *aththuludjija theologia* liest. Wenrich folgt freilich jenen beiden nicht, er hält die *Apologetik* fest, da die *Theologia* im Arabischen *thäuludjija* gelautet haben würde; indessen hoffe ich, dass nach dieser Herausgabe der *Theologia* über die Identität keine Zweifel mehr bestehen werden. (Vgl. Ang. Müller, Halle 73. Die griech. Philosophen in der arab. Ueberlieferung pag. 22 u. 53) Die Ichwān es-Safā nennen dies Werk *ath-thäuludjijāt heologica*.

Der bei Wenrich pag. 161 dieser *Apologetik* vorhergehende



DIE SOGENANNT  
**THEOLOGIE DES ARISTOTELES**

AUS ARABISCHEN HANDSCHRIFTEN

ZUM ERSTEN MAL HERAUSGEGEBEN

VON

**Dr. FR. DIETERICI**

PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT BERLIN

---

LEIPZIG

J. C. HINRICHS'SCHE BUCHHANDLUNG

1882.

